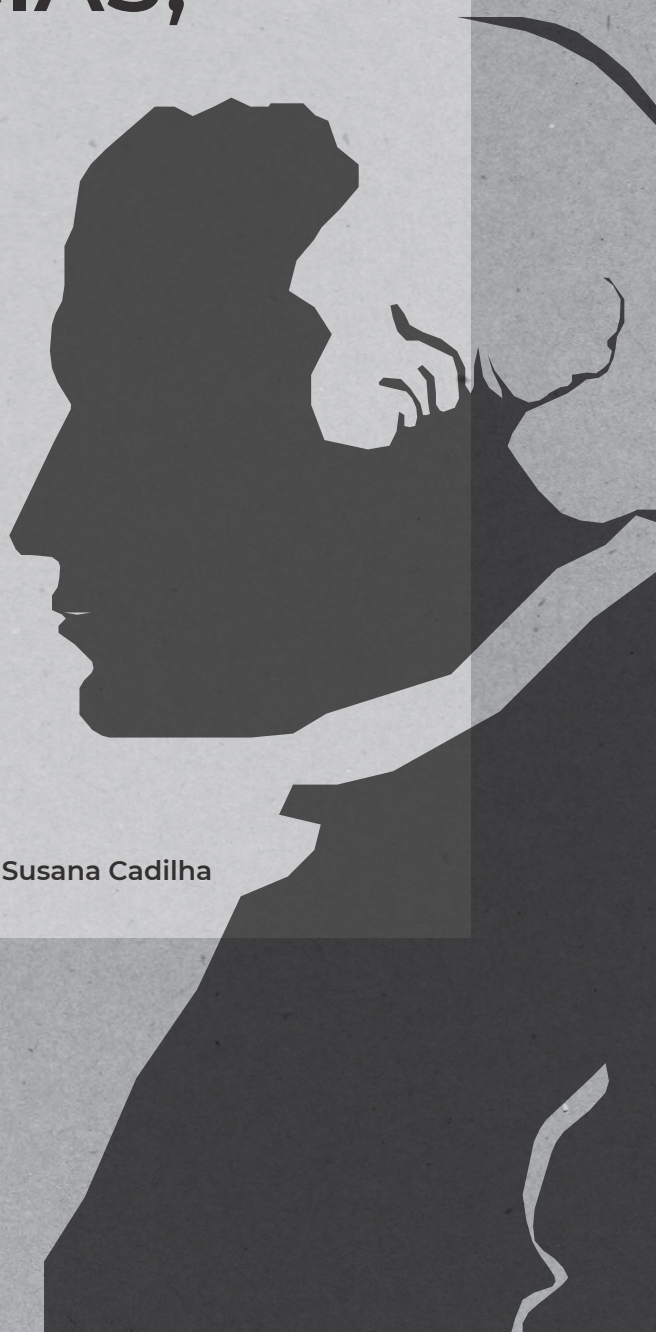


KANT: ATITUDES, EXPERIÊNCIAS, VALORES

Coord.: António Marques, João Lemos e Susana Cadilha



KANT: ATITUDES, EXPERIÊNCIAS, VALORES

Coord.: António Marques, João Lemos e Susana Cadilha

Título

Kant: atitudes, experiências, valores

Coordenação

António Marques, João Lemos e Susana Cadilha

Data de Publicação

Junho de 2020

Editor

Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
IFILNOVA – Instituto de Filosofia da Nova

<http://www.ifilnova.pt>

Av. de Berna, n.º 26
1069-061 Lisboa, Portugal

ISBN

978-989-97073-5-1

Copyright



Esta obra está licenciada com uma [Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC 4.0\)](#).

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do
IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, financiado pela
Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UIDB/00183/2020



Índice

- 6 **Nota Introdutória**
- 9 **Nuria Sánchez Madrid**
A comunidade estética como comunidade vulnerável (morte, exclusão, compaixão): pôr Kant em diálogo com Blanchot e Rancière
- 29 **Mònica Carbó**
La actualidad pedagógica de la pragmática del gusto en la Antropología
- 49 **António Marques**
Uma Crítica Wittgensteiniana à Dedução Transcendental de Kant
- 61 **Sofia Miguens**
Kant et la philosophie analytique de la perception
- 83 **Sílvia Bento**
Kant segundo Dieter Henrich: um estudo em torno do conceito de liberdade
- 111 **Manuela Teles**
Hannah Ginsborg on Kant and perceptual normativity
- 131 **Inês Salgueiro**
A eco-estética contemporânea como acordo entre ética e estética numa perspetiva kantiana
- 153 **João Lemos**
Um gosto de considerações morais – acerca do juízo de gosto aplicado

Nota Introdutória

A 21 de junho de 2019 decorreu no IFILNOVA a primeira sessão do Kant Reading Group, grupo de leitura dedicado à contemporaneidade do pensamento de Immanuel Kant, nomeadamente na esfera da filosofia moral e política e sempre em ligação com outros domínios, como a estética. A actividade é organizada pelo EPLab, do IFILNOVA, em conjunto com o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, e tem uma periodicidade mensal.

A par do trabalho desenvolvido pelo Kant Reading Group, outras actividades têm concorrido para o reforço do estudo do pensamento de Kant a que se tem assistido ao longo do último ano no IFILNOVA. Destacam-se, entre elas, as sessões da EPLab Masterclass Series orientadas por Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid) e por Martín Fleitas González (Universidad de la República).

A 7 e 8 de novembro de 2019, no contexto do assinalado reforço dos estudos kantianos, o IFILNOVA organizou e acolheu o colóquio ‘Kant: atitudes, experiências, valores’. É antes de mais desta actividade que parte o volume que agora publicamos. Pretende-se que este seja tão abrangente, heterogéneo e provocador como aquela o foi.

O seu denominador comum é o pensamento de Immanuel Kant, a relevância ou mesmo natureza contemporânea da sua filosofia, nomeadamente no quadro das atitudes, das experiências e dos valores. Nele se oferecem estudos, reflexões, contributos, em diferentes línguas, provenientes de diversas tradições filosóficas, que tratam não apenas os múltiplos aspectos da filosofia kantiana, mas igualmente aquilo que ela engendra e o que a ela remete.

Assim, por exemplo, enquanto a colocação kantiana da questão da comunidade estética é repensada desde as dificuldades e objecções que os escritos de Maurice Blanchot e Jacques Rancière permitem salientar (Nuria Sánchez Madrid); o

significado pragmático do valor educativo do gosto é interpretado por referência a autores como Martha Nussbaum e à ligação entre a experiência estética e a formação de uma cidadania responsável (Mònica Carbó). Noutro âmbito de análise, tal como a partir da crítica wittgensteiniana de Peter Hacker à dedução transcendental de Kant se chama a atenção para o tema da eventual incorporação de elementos transcendentais ou quasi-transcendentais na própria filosofia de Wittgenstein (António Marques); o debate entre John McDowell e Charles Travis relativo à percepção serve de mote a que se avance o que poderá hoje significar ser kantiano no que diz respeito à natureza da representação (Sofia Miguens). Igualmente convocada é a reflexão de Dieter Henrich, em particular para a determinação do conceito kantiano de liberdade, compreendido à luz da destinação prática da razão, enquanto conceito eminentemente metafísico (Sílvia Bento); assim como a noção de normatividade perceptiva, de Hannah Ginsborg, revista enquanto resposta ao problema da natureza dos conteúdos perceptivos e enquanto motivo para que se reconsidere o lugar do conceptualismo em discussões correntes da filosofia da percepção (Manuela Teles). Finalmente, se num texto se expõe o modo como a relação entre ética e estética pode e deve ser pensada no quadro de uma conceptualização de base kantiana, não obstante as críticas à noção de desinteresse empreendidas por autores como Arnold Berleant (Inês Salgueiro); noutro afirma-se o potencial das noções de beleza e de juízo de gosto propostas por Kant para a concepção de um tipo de apreciação estética que não deixa de considerar o que na arte há de moral e de politicamente comprometido (João Lemos).

Cada um dos textos incluídos neste volume contribui a seu modo para enriquecer a compreensão da filosofia kantiana e, assim, para evidenciar a pertinência do pensamento de Kant nos ensaios de resposta a questões hoje colocadas à filosofia e na colocação de novas questões à filosofia.

A comunidade estética como comunidade vulnerável (morte, exclusão, compaixão): pôr Kant em diálogo com Blanchot e Rancière *

O título desta contribuição tenciona focalizar algumas dificuldades procedentes da colocação kantiana da questão da comunidade estética que alguns escritos de Maurice Blanchot e Jacques Rancière permitem salientar. Gostaria de contribuir em especial para frisar algumas manifestações da violência que as formas modernas do conceito aceitam sem mais quando se trata de despregar uma visão estendida e universal da comunidade dos falantes e agentes, constituída ao redor de princípios aparentemente compartilhados por todos os seres racionais finitos. Uma primeira objeção forte à noção de comunidade estética kantiana levar-nos-á à obra de Maurice Blanchot. Face ao sentimento de participação universal e de comunicação íntima também universal com a maneira de pensar dos outros que Kant descreve no § 60 da *Crítica do Juízo* como o conteúdo nuclear da palavra *humanidade*, possuidora de uma historicidade que o pensador sintetiza, Blanchot propõe fazer da resistência a toda a vontade de fusão coletiva que esquece as diferenças e a distância infinita que nos afasta da outreidade o eixo de uma reflexão que procura uma alternativa ao contrato rousseauiano. Trata-se em definitivo de uma proposta de repensamento da comunidade estética que deseja não cair no exercício de uma escuta distorcida pelo ideal do consenso e pela harmonia das faculdades que impõe a exigência do comum. Obras como *L'entretien infini*, *Le livre à venir* ou *L'écriture du desastre* tornam a escrever com um estilo

* Este trabalho foi apresentado em forma de conferência na sessão inaugural do *Kant Reading Group* estabelecido no Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa em junho de 2019. O texto faz parte duma pesquisa iniciada no âmbito dos projetos de pesquisa *Digital Humanities* concedido pela Fundação BBVA, *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699) e UCM-Santander PR87/19-22633 *Filosofía y pobreza. Una historia cultural de la exclusión social*, e por último do projeto de inovação educativa UCM 2019 n.º 84 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)*.

completamente peculiar o caminho já aberto pela KU kantiana, comunicando ao leitor que quando falamos da comunidade, a ignorância do outro – tanto do outro endógeno, como do outro exógeno ao próprio sujeito – precede sempre à consecução do conhecimento, apesar do entusiasmo que a promessa que abriga o contrato estético kantiano como pré-condição do contrato jurídico e político possa produzir em leitores de Kant tão otimistas sobre a condição humana como Schiller. Inclino-me a reconhecer no Kant da terceira *Crítica* e na ontologia literária de Blanchot uma espécie de gigantomaquia entre as potências da obscuridade e as forças da luz, que o primeiro encara com ajuda dum horizonte assintótico oferecido por um fundamento suprassensível interior a nós, no qual coincidem todas as linhas de construção futura procedentes do prazer estético. Para o segundo, porém, o elemento que desloca continuamente o olhar do sujeito seria justamente aquele que não pertence à comunidade da beleza, quer dizer, o *outro*, que sempre traz consigo a suspeita de não haver figura nenhuma capaz de lhe conferir plena inteligibilidade, mostrando assim uma resistência que adverte com respeito aos efeitos nocivos duma felicidade circundada por traços narcisistas. Refiro-me aqui à felicidade da subsunção lógica, dotada de uma dimensão estética e de ressonâncias emocionais, que Kant louva em frequentes excertos das duas introduções à KU, duas peças básicas para gerar também um plano de orientação no plano histórico. Gérard Lebrun reconheceu com uma perspicácia que não deixa de produzir admiração que a densidade conceptual sedimentada em termos como *Gunst* ou *Vorsorge*, tão característicos da obra de Kant, anunciava mais a chegada de Hegel do que a de Nietzsche.

1. A sabedoria do obstáculo: uma comunidade estética alternativa à kantiana

Com efeito, a KU aparece como uma obra centrada numa arqueologia do pacto e do consenso, mas traz também consigo conteúdos inegociáveis, que delimitam a silhueta de uma comunidade substancial, orgulhosa do culto que ela presta às formas e possuidora de um consequente desprezo da materialidade livre, desvalorizada como fonte de egoísmo, de parcialidade e esquecimento do comum, como dimensão incapaz de focar a dignidade dos corpos. Como é bem

sabido, a matéria não funciona em Kant como motor de claridade conceptual ao nível teórico nem ao nível prático, e esta será a causa do seu principal diferendo com o pensamento de Spinoza. O corpo apenas pode aceitar de antemão em Kant, se quer tornar-se legível, as condições da sua subordinação aos termos do contrato com a forma. Como filtro imediato com o real, o corpo parece não ser ouvido pelo entendimento em Kant, mas apenas se mostra como um murmúrio de fundo que emerge aí onde a «desconhecida raiz comum» das faculdades ou a unidade que antecede à heterogeneidade das fontes de representação fazem frente ao sujeito. A intuição empírica indeterminada que transmite o enunciado «Eu existo pensando» não oferece lição nenhuma à representação, mas apenas comparece como um plano de fundo intrincado que volta transformada pela operatividade do Eu penso. Percebo notas da «loucura da luz» sobre a qual avisa Blanchot neste afã de reduzir progressivamente a multiplicidade material e formal do mundo à unidade duma mesma experiência, quer dizer, o preâmbulo duma obra que se ocupa com as fontes do sentido. Diante desta mansa loucura – nas palavras do poeta espanhol Leopoldo Panero –, *Tomás o obscuro*, um dos romances mais inquietantes de Blanchot, escolhe como *Stimmung* mobilizadora das suas subtis ações uma melancolia insubornável, que rejeita toda a retirada ou superação do radicalmente outro. O protagonista do romance sabe-se libertador dum «não» que emite um prazer particular, quer dizer, o prazer de não ter contribuído para encobrir ainda mais a alteridade sob a aparência de uma mesmidade enganosa, uma de cujas figuras preferidas seria a morte doutro, na qual também desaparece uma parte de mim – de cada um de nós – sem sermos cientes disso. Concede-se assim a centralidade da ação e da mirada a uma arte da reflexão que cobre tudo com uma projeção que devagar tende sobre todo o vivo, diametralmente contraposta ao «prazer da reflexão» de linhagem kantiana. Um texto que Jean Starobinski dedicou a Blanchot em meados dos anos 60 do passado século ocupa-se precisamente da contrafigura dos devaneios contratualistas de Rousseau que caracterizam Tomás o obscuro, personagem principal deste romance homónimo de Blanchot, mas é inevitável pensar, ao lê-lo, que o antagonista possa ser também o modelo kantiano da racionalidade. Starobinski diz que:

É difícil falar de Blanchot sem padecer um estranho fascínio, sem ficar cativado pela voz mesma do escritor e sem se deixar levar pelo drama ontológico dele. Toda a análise do gênero que acabámos de propor fica aquém da exigência formulada pela obra de Maurice Blanchot. Perceber simplesmente esta exigência é um primeiro passo. Talvez seja o único passo realizado neste exercício de explicação. Blanchot, para dizer verdade, oferece-se a uma compreensão inacabável, não a uma explicação. [...] O fracasso duma explicação, ao final, diz muito sobre o que uma obra tem de irreduzível e excepcional. [...] Se for permitido ler emblematicamente, com todos os riscos e perigos, o final do capítulo primeiro de *Tomás o obscuro*, a surpreendente proximidade que Tomás experimenta diante do nadador que fica longe dele define de maneira exemplar a obra crítica, adesão à imagem estrangeira doutro: adesão que só é possível sob a condição de conceder ao outro o direito dele à distância e de ter experimentado em si próprio a distância no coração da própria existência. O Blanchot romancista seria Tomás afastando-se da beira, penetrando solitário no «lugar sagrado»; o Blanchot crítico é o Tomás que, depois de ter atravessado a fenda absoluta, depois de ter alcançado a coincidência solitária, descobre consequentemente o poder de espiar desde a beira as evoluções do nadador que fica longe, num sentimento de intimidade maior. Assim, a *fenda* (que conduz a um lugar «onde ninguém mais podia penetrar») converte-se na condição mesma da relação intensificada com o outro, cuja possibilidade Tomás descobre ao voltar à beira: a experiência «romancista» da solidão devem a fonte duma presença «crítica» através da distância (Starobinski 1966, p. 513, trad. NSM).

Reconheço no elogio que Blanchot dedica à *fenda* como novo critério de relação com a exterioridade, diferente do moderno, elementos compartilhados com reflexões que nos aguardam nos níveis de experiência desenterrados pela epistemologia social – os nomes Miranda Fricker e José Medina emergem com força aqui –, que nos ajudam a obter consciência de que a colocação kantiana do estético – com fortes consequências ao nível do seu pensamento jurídico – encobre um desejo infantil para aplicar aos assuntos humanos uma espécie de geometria branca que seja capaz de restituir idealmente cada coisa ao seu lugar correto, de maneira a podermos resolver duma vez por todas o que identificarmos como injustiça, opressão e violência entre os seres humanos. O passo preliminar para reconhecer o outro implica na noção kantiana da

comunidade, como facto inegável, deixar que ele ou ela sejam em liberdade, uma ação aparentada com o *favor* que a faculdade de juízo mostra diante da natureza e ao qual esta corresponde deixando-se pensar, gerando assim um conceito dela mais abrangente (KU, § 23), sempre sob a condição de a focalizar desde a perspectiva da *Geschicklichkeit* ou conveniência, da *Tauglichkeit* ou idoneidade que a Natureza mostra para as necessidades do progresso epistémico. Parece-me que as considerações antecedentes confirmam que não há nada semelhante a uma fenomenologia *queer* na arqueologia do Juízo kantiano. Se, como Sarah Ahmed salienta,

[u]ma fenomenologia *queer* implic[a] uma orientação frente ao *queer*, uma forma de habitar o mundo que doa «apoio» àquelas pessoas cujas vidas e amores as fazem aparecer inclinadas, estranhas e fora de lugar (Ahmed 2006, p. 244, trad. NSM),

não identifico uma sensibilidade parecida a esta numa obra que se resiste a reconhecer beleza numa fenda insondável – até no *abismo* [*Kluft*] aberto entre dois espaços legislativos, que comparece em KU, *Einl.* § IX –, mas também no repugnante e na dor. Todos eles são nomes do *sound and the fury* aludidos por Macbeth e, como acontece com a *phoné* aristotélica, somente a sua conversão em *logos*, quer dizer, a aceitação desse pacto, permitiria que eles se tornassem legíveis num plano transcendental ou metafísico, até como eixo entre estes dois planos. Assim a violência apenas se transformará num espetáculo possível para um sujeito quando o sacrifício que suponha para a imaginação dê lugar ao sentimento de elevação do ânimo por obra da consciência moral. Kant porém não dá o passo que dissocia a figura do belo duma continuidade sinuosa, desprovida de todo o obstáculo. Será suficiente olhar para o que este pensador opina das realidades que ele considera poderem suscitar asco [*Ekel*], uma questão tratada no § 48 da KU, no qual sustenta que «a representação artística do objeto não se distingue mais, na nossa sensação, da natureza deste próprio objeto» (KU, § 48, AA 05: 312)⁽¹⁾, de maneira que a impossibilidade de fingir

(1) Todas as referências das obras de Kant seguirão as abreviações e forma de citação recomendadas pela *Kant-Forschungsstelle* da Univ. de Mainz. As citações da *Crítica do Juízo* seguem a versão portuguesa de

que o repugnante não existe e também de crer que é o produto da arte bela constitui uma transgressão inaceitável da contemplação estética. Será suficiente ler estas linhas para compreender que a vida não é *magistra artis* no pensamento kantiano, mas um objecto resvaladiço que não poderia nunca desenvolver tal função, apenas reconhecível desde a operatividade do conceito. Porém a imaginação amadurecida parece-nos aquela que se afasta das lentes da simpatia de Adam Smith, uma fonte decisiva para Kant, para se deixar esclarecer com ajuda das vozes da injustiça sofrida por outros. Blanchot sustenta nuns termos semelhantes – em «Être juif», contido em *L'entretien infini* – que o anti-semitismo «[r]epresenta a repulsão que o Outro inspira, o padecimento perante tudo aquilo que vem de longe e também a necessidade de matar o Outro, quer dizer, de submeter à onipotência da morte aquilo que não toma medidas em termos de poderes» (Blanchot 1993, p. 220). A passagem estabelece linhas de aliança com os textos antes citados de Starobinski e de Ahmed, especialmente no que diz respeito à recomendação de cultivar a solidão do sujeito, no qual não deixa de se reconhecer uma certa influência de Rousseau, mas sem o acompanhar até aos fogos artificiais do contrato social finalmente fechado, como antessala do encontro com os outros e do simultâneo fracasso dos objetivos marcados por um modo de pensar abrangente. O reconhecimento da parcialidade, quer dizer, do carácter situado do próprio conhecimento, na esteira aberta por Spivak e Haraway, aparece em todos eles como uma estratégia de depuração do espaço público de notas resultantes dos nossos prejuízos. O pensamento francês contemporâneo tem sido especialmente sensível à reivindicação da congruência entre comunidade e universalidade. Seria suficiente lembrar aqui os ensaios que Blanchot, mas também Derrida ou Rancière dedicaram para abrir as coordenadas da última às dimensões materiais e incómodas para o conceito, despregando um legado que expressa uma inquietude particular e também uma certa angústia face à impotência da *escrita republicana das faculdades* no meio da empresa de se confrontar de maneira produtiva com o desastre permanente do real. Provavelmente Kant teria percebido numa operação semelhante a pressão

A. Marques e V. Rohden, contida nas referências finais deste trabalho.

insuportável emitida por um juízo egoísta, em vez da ressonância dum juízo radicalmente pluralista *de iure* como é o juízo de gosto. Certamente este pensador louva na «Observação geral à exposição dos juízos estéticos reflexionantes» o isolamento social motivado por uma displicência face à

[f]alsidade, ingratidão, injustiça, a infantilidade nos fins por nós próprios considerados importantes e grandes, em cuja persecução os homens cometem mesmo entre si todos os males imagináveis, [que] estão a tal ponto em contradição com a ideia daquilo que eles poderiam ser se quisessem e são tão contrários ao desejo vivo de vê-los melhor, que, para não os odiar, já que não se pode amá-los, a renúncia a todas as alegrias em sociedade parece ser somente um sacrifício pequeno (KU, AA 05: 276).

Mas a observação refere-se à «tristeza» ocasionada pelos males que os seres humanos se infligem reciprocamente, um sentimento sublime aos olhos de Kant, diferentemente da misantropia devida à antropofobia, condenável a todas luzes. É verdade que o século de Kant não é aquele da melancolia e do *Weltschmerz*, mas aquele dos salões e da vida social, cujos jogos aparecem descritos na obra antropológica de Kant. Neles o preconceito, o ocultamento e o engenho aparecem como as máscaras imprescindíveis para combater frente ao tédio que anuncia a chegada da morte. Esta ainda não aparece em Kant com os traços da questão social, mas não falta muito para que a materialidade social exija um novo marco de legibilidade das suas dinâmicas. É curioso advertir que Kant sublinha em várias ocasiões que em solidão ninguém sentiria a necessidade de adotar nenhum «interesse empírico» na beleza:

Na completa solidão ninguém se adornará nem embelecerá a casa dele; tampouco o fará para os seus (mulher e filhos), mas apenas pelos estranhos, para se mostrar superior a eles (ApH, § 67).

O texto citado da *Antropologia em sentido pragmático* aponta para o facto de que sem a sociabilidade teorizada antes do 1790 pelo empirismo escocês, o juízo estético de reflexão e as possibilidades que oferece para a penetração antropológica da moralidade não teriam sido despregadas. A passagem que citámos salienta que a

história se refere somente à matéria relacionada com a representação do gosto, o que não coincide com a comunicabilidade livre e universal que a forma desse mesmo prazer pode inspirar como complacência estética. Mas como lemos na *Crítica do Juízo*, o gosto social age como uma espécie de armadilha, como a incomodidade que as epidemias e perigos que rodeiam os povos nómadas os convida a ingressarem no estado de direito, que obriga o sujeito a experimentar uma espécie de elevação das fontes do prazer estético, descritas com eloquência no § 41 da terceira *Crítica*:

E assim certamente de início somente atractivos, por exemplo cores para pintar-se (roço entre os caribenhos e cinabre entre os iroqueses), ou flores, conchas, penas de pássaros belamente coloridas, com o tempo porém também belas formas (como em canoas, vestidos etc.), que não comportam absolutamente nenhum deleite, isto é, complacência do gozo, em sociedade tornam-se importantes e são objeto de grande interesse; até que finalmente a civilização, chegada ao ponto mais alto, faz disso quase a obra-prima da inclinação refinada e sensações serão consideradas somente tão valiosas quanto elas permitam comunicar-se universalmente. Neste estágio, conquanto o prazer que cada um tem em tal objeto seja irrelevante e por si sem interesse visível, todavia a ideia de sua comunicabilidade universal aumenta quase que infinitamente o seu valor (KU, § 41, AA 05: 297).

Como o texto sublinha com decisão, a linha de influência das leis empíricas da simpatia impõe-se sobre os gozos do passeante solitário que deixaram uma marca tão profunda na atitude contemplativa face à natureza que Kant adota nesta obra, chegando a falar da «linguagem cifrada pela qual a natureza, em suas belas formas, fala-nos figuradamente» (KU § 42, AA 05: 301), que as ciladas dum «jocosos hospedeiro» destruiria, na medida em que ele fizer passar o canto gerado por uma canha soprada por um «rapaz travesso» pelo «fascinantemente belo canto do rouxinol em bosques solitários numa plácida noite de verão à luz suave da lua» (KU § 42, AA 05: 302). A superação do interesse meramente social no gosto joga uma má cartada neste mesmo § quando Kant chama de «grosseira e vulgar» [*grob und enedel*] (KU, § 42, AA 05: 303) a atitude daqueles que não mostrem ter tal sentimento de respeito face à natureza e os dons que

ela nos oferece. A dificuldade que o texto quase confessa para superar o ponto de vista meramente sociológico do gosto, de maneira que seja possível proceder a uma ascensão transcendental fornecida pela existência dum mero interesse intelectual no belo lembra o comentário que Derrida dedicou à função semântica do termo francês *pas* – advérbio de *negação*, mas também denominação dum *trânsito* – em *Le pas au delà* de Blanchot⁽²⁾, uma dualidade também presente no termo *arrêt* – vd. Blanchot, *Arrêt de mort* (1948), merecedor do mesmo comentário que em português convidaria a fazer o termo *detenção*. A meu ver, a mesma sobreposição de cadeias opostas, mas complementares numa figura oximórica, nas quais Roberto Esposito tem reparado amiúde como «a imagem dramaticamente vívida do contínuo suspender do positivo no negativo e do negativo no positivo» (Esposito 2018, p. 196), dá a mão na dedução kantiana do princípio da comunicabilidade *a priori* que explica a aparição do belo como realidade mundana.

Kant reconhece que a *Verweilung* ou a *demora* que experimenta o sujeito na contemplação prazenteira do juízo estético «fortalece e reproduz a si própria» (KU § 12, AA 05: 37), frisando seguidamente que «este caso é análogo (mas de modo algum idêntico) àquela demora na qual um atrativo na representação do objeto desperta continuamente a atenção enquanto o ânimo é passivo» (ibid.). O *arrêt* que impõe docemente a aparição do belo na vida anímica do sujeito associa-se assim com a detenção súbita da sensação que surpreende e a detenção demorada na reflexão que apraz, ao permitir ingressar num livre jogo que as faculdades anímicas mantêm, apesar de resultar invisível ou inaudível para o processo cognoscitivo. A mesma ambivalência se produz entre a beleza aderente e a beleza vaga: Kant chama atenção para o facto de que adornos – *parerga* – habituais no espaço doméstico como a folhagem que decora alguns marcos de quadros ou os desenhos *à la grecque* podem facilitar uma contemplação que gera uma espécie de hipnose no sujeito, que fica incapaz assim de discernir se se encontra perante uma «obra da arte» – fabricada por um artista – ou perante uma «obra de arte» – produzida pela *techne* –, dito nos termos que Gérard

(2) No trabalho «Non/pas», em (Derrida, 1986).

Lebrun dedicou para salientar a subtil fronteira entre ambas dimensões. A mesma coisa acontece com «figuras mutáveis de um fogo de lareira ou de um riacho murmurante» (KU § 22 «Observação geral sobre a primeira secção da Analítica», AA 05: 244), que em si próprios não constituem um exemplo de beleza, mas porém dão ocasião para a imaginação manter comodamente um jogo livre com o entendimento. Na verdade o mesmo entrecruzamento e indistinção final entre *physis* e *techne* indicado no § 45 da KU anuncia já na crise da Modernidade a chegada duma idade de ouro do *neutro*, quer dizer, uma espécie de «grau zero da escrita» que funcione como antessala duma verdadeira «fala plural», como aquela que Blanchot reclama no seu trabalho «Nietzsche e a escrita fragmentaria» (contido em *L'entretien infini*). Mas o problema é que o discurso neutro kantiano apenas o é de maneira aparente, ao ficar carregado dum potencial teleológico inegável. Barthes formulou a função crítica da escrita neutra da mão do descobrimento duma «palavra transparente», ensaiada no *O estrangeiro* de Camus como o começo duma nova instrumentalização da forma, nesta ocasião não mais ao serviço duma ideologia hegemónica, mas reivindicação discreta dum silêncio que interrompe a respiração. Porém, em Kant não há nunca silêncio, no melhor dos casos apenas perante o *factum* da consciência moral. Sempre se dá pelo menos um murmúrio que como um *ritornello* permite ao sujeito desorientado dirigir os seus passos no meio de um espaço estranho que deveio sinistro.

2. A angústia do idílio e a luz das sombras: a visão anamórfica da comunidade estética kantiana desde Blanchot

Pelo que foi dito até aqui, tenho fortes reservas perante uma interpretação da dinâmica dos signos em Kant que possa abrir uma espécie de arte livre da produção dos signos, na linha emancipadora que Rancière tenta descobrir neste autor. A decifração dos signos que por exemplo a natureza projeta sobre a subjetividade humana fica resolvida antes de começar a interpretar a sua mensagem, e esta sempre ficará conectada com a promessa da fundação política, que em Kant pouco tem que ver com a batalha contra a exclusão social e cultural, mas com a disposição das liberdades externas como um sistema de

regras universal. Por estes motivos, a minha impressão é que passagens como a seguinte de Rancière propõem uma relação com os signos que requer superar necessariamente o encerramento deles na produção dum reflexo do consenso que tem que sustentar a tarefa de governo dos seres humanos. Citarei um excerto de *O destino das imagens*:

Em primeiro lugar, há a comunidade entre “nós” e “os signos”; estes são dotados de uma presença e de uma familiaridade que os tornam mais que ferramentas à nossa disposição ou um texto submetido à nossa decifração: habitantes do nosso mundo, personagens que, para nós, compõem um mundo. Em seguida, há a comunidade compreendida no conceito de signo tal como ele funciona aqui. Elementos visuais e textuais são tomados em conjunto, enlaçados uns aos outros nesse conceito. Há signos “entre nós”. Isso quer dizer que formas visíveis falam e que as palavras têm o peso de realidades visíveis, que os signos e as formas relançam mutuamente seus poderes de apresentação sensível e de significação (Rancière 2012, p. 45).

O caminho percorrido até aqui poderia resumir-se da seguinte maneira: a aparição do obstáculo vê-se sempre transformada num meio para a imposição ainda mais triunfante da harmonia entre as faculdades, uma decisão que afasta claramente Kant de Blanchot. No caso de Rancière creio que a leitura-chave emancipadora que este autor propõe da colocação da estética em Kant responde a motivos mais próprios de Schiller do que à consciência kantiana da capacidade formativa de mundo que encerra a nossa experiência dos signos: estes falam sempre de uma ordem que os seres humanos não fundam livremente, mas que pelo contrário todos têm que reconhecer como única fonte de legitimação. Se houver um elemento que aproxima a terceira *Crítica* aos escritos de Blanchot este será o gosto pelas capas normativas que abrem novas distâncias, mas ao mesmo tempo trazem consigo novos caminhos para a reflexão. Sempre tive a impressão de que as objeções que no texto «Nietzsche e a escrita fragmentaria» se dirigem à falsa imediatidade da luz correspondiam sem problemas à morosidade com a qual a KU, tão incompreendida no seu tempo e por todo o século XIX, vai apresentando os seus resultados teóricos, tantas vezes identificada com o ritmo do pensamento. Não em vão, este século ficou epocalmente incompatibilizado com

o trabalho e elaboração dos conceitos que Kant pôs em andamento nesta obra, que sem dúvida recusa converter-se numa apoteose da luz, que com frequência reduz a um estatuto entre o kafkiano e o benjaminiano do gesto minimalista, da subtil senha ou *Wink*. Mas apesar de tudo a luz mantém sempre uma autoridade de raízes platônicas em Kant. Sugiro ler o excerto que mencionei antes:

A luz apaga o rasto, faz visível: garante o conhecimento direto e assegura a presença plena, ao mesmo tempo que se retém a si própria no indireto e se suprime como presença. O seu engano consistiria então em se subtrair numa ausência resplandecente, infinitamente mais escura do que qualquer obscuridade. [...]. A luz é enganosa, nessa forma (pelo menos) de maneira dupla: porque nos engana sobre ela e nos engana dando como imediato o que não é simples. O dia é um falso dia não porque há um dia mais verdadeiro, mas porque a verdade do dia, a verdade sobre o dia, fica dissimulada pelo dia; apenas sob esta condição vemos claro: à condição de não ver a claridade do dia (Blanchot 1993, p. 268).

Em sintonia com este texto de Blanchot, Fernando Rampérez referiu ao leitor no seu livro *A destiempo* (2009) a tendência da escrita para assinalar até onde não deveríamos chegar, isto é, *a destempo*, interrompendo seguranças e lembrando a ausência. Todos eles são traços que acompanham a pesquisa analítica com que Kant descobre o que há de processo social no apreço comunitário da beleza para reconhecer quais são os princípios *a priori* que permitem falar duma doutrina do gosto. Mas esta afinidade interrompe-se no momento em que um imperativo que não parece sê-lo faz pressão sobre todos os sujeitos racionais e sensíveis para entrar numa comunidade estética, que além disso é portadora de não poucas promessas para a articulação duma vida legal e política na qual o abuso dos poderosos sobre os desassistidos possa ser interrompido pela interposição da ação legal. Nessa comunidade gostaria de me concentrar na última parte do meu texto, nas suas fontes e sobretudo nas consequências que este potente «passo» até diante de Kant possui para a receção contemporânea da obra crítica. Vimos nalguns textos citados da KU uma apresentação da convivência humana como uma tarefa atravessada pelos equilíbrios que não em vão desembocará num paradigma da «insociável sociabilidade» adotado na *Ideia de uma história...*

Poderiam acrescentar-se as notas com que o postulado do direito público na «Doutrina racional do direito» fundamenta o *exeundum e statu naturali*: «numa situação de coexistência inevitável com todos os outros, tens o dever de passar daquele estado a um estado jurídico, quer dizer, a um estado de justiça distributiva» (MS, RL § 42, AA 06: 307). A experiência da beleza cumpre a função de reconciliar a razão na sua vertente cognoscitiva com as fontes dum primitivo prazer que ela teve de experimentar ao dar os seus primeiros passos, consolando sujeitos como Linneo de qualquer ameaça derivada duma hipotética ruína da classificação das coisas sob as palavras. Bastaria ler as duas introduções à KU – especialmente a primeira versão, finalmente descartada por Kant para ser publicada junto à obra – para identificar que a razão faz terapia consigo própria na alambicada sintaxe dos dois textos. Mas essa função terapêutica leva consigo uma delimitação concreta da comunidade humana. No § 9 da KU temos a primeira aparição dum verbo – *zumuten* – que possui os traços duma exigência desmedida, quase fronteiriça com a má educação, em proximidade com a unanimidade que Kant propõe como universalizável para todos os sujeitos, que teria de suscitar a complacência no belo emitida pelo juízo estético reflexionante. O texto sustenta o seguinte:

O prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, no juízo de gosto, como necessário, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos (KU, § 9, AA 05: 218).

A passagem citada interessa especialmente na medida em que indica que a emergência da beleza em Kant não pode permitir-se a admissão de indiferença, neutralidade ou desafeição alguma por parte de seja que sujeito for que se tenha por racional. Trata-se dum detalhe crucial, porque a experiência da liberdade estética não representa para Kant a confirmação dum modo de ser que a complacência na beleza tenha que vir a desvelar, mas a imposição de coordenadas que determinam como a pluralidade humana teria de conviver. As trevas nas quais decorrem respetivamente o procedimento de análise e de dedução dos juízos estéticos de reflexão demoram com potencia retórica o momento da decisão entre a naturalidade e artificialidade do gosto, dirigindo a

questão até à segunda direção, como se anuncia na ênfase que Kant põe sempre na delimitação do *sensus communis* como uma obra coletiva por vir. O § 22, que marca a fronteira entre a *Analítica do belo* e a *Analítica do sublime* expõe com eloquência este ritmo expositivo:

Esta norma indeterminada de um sentido comum é efetivamente pressuposta por nós, o que prova nossa presunção de proferir juízos de gosto. Se de fato existe tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da razão o tome somente como princípio regulativo, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores; se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a ideia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida de modo que um juízo de gosto, com sua pretensão a um assentimento universal, de fato seja somente uma exigência da razão de produzir tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade, e o juízo de gosto forneça um exemplo somente de aplicação deste princípio; aqui não queremos, e não podemos, ainda investigar isso; por ora, cabe-nos somente decompor a faculdade do gosto em seus elementos e uni-la finalmente na ideia de um sentido comum (KU § 22, AA 05: 240).

Como é bem conhecido, o § 40 da KU reúne os resultados proporcionados pelo dilatado processo de dedução dos juízos de gosto, indicando que existe um *sensus communis* como uma espécie de imperativo estético que faz possível que nós, seres humanos, comuniquemos uns aos outros conteúdos judicativos meramente formais, nos quais não podemos não experimentar o dever do assentimento. A fórmula desta forma de comunicabilidade é uma das zonas mais divulgadas do kantismo, mas não parece gratuito lembrar aqui:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições

privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (AA 05: 293).

A pressuposição deste *sensus communis* diminui o tom enigmático com que o § 19 de KU, no momento de análise do momento correspondente à modalidade do juízo estético de reflexão, declara que a emissão do juízo de gosto implica a pretensão de construir uma comunidade de assentimento com outros, à qual o ânimo de cada um se sente arrastado como se se tratasse dum dever. Proponho transcrever o parágrafo completo com a intenção de esclarecer com que e desde onde se origina esse sentimento de dívida e obrigação, fundamental para advertir também para as fontes do diferendo que a comunidade estética possui em Kant e Blanchot:

O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um deva aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O dever, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo expresso só condicionadamente. Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação (KU § 19, AA 05: 237).

Graças ao § 40 chegamos a saber que a força com que se emite cada juízo de gosto não é mais do que a manifestação fenoménica duma maneira de reflexionar que coincide com uma normatividade exigível à nossa humanidade, tendente a desembaraçar os nossos juízos de todo o aspeto material com o intuito de isolar o núcleo formal que nos permite dizer alguma coisa de alguma outra, a estrutura apofântica que teria que se desconectar de qualquer conteúdo pragmático. Mas a contemplação do mero despregar-se da forma também pode homogeneizar demasiado a pluralidade que somos, apesar da facilidade com que pode permitir dissolver os conflitos e discrepâncias entre os diferentes pontos de vista. Uma vez mais, Rancière gosta de salientar o facto de que a representação estética

em Kant viria a fundamentar uma liberação da submissão lógica do sensível. Porém, continuo a perceber neste autor uma certa idealização da colocação kantiana da beleza, que finalmente é o privilégio desfrutado por uma minoria de contempladores cultos e civilizados:

Que um palácio possa ser o objeto de uma apreciação que não recai nem sobre a comodidade de uma habitação nem sobre os privilégios de uma função ou os emblemas de uma majestade, eis o que para Kant singulariza a comunidade estética e a exigência de universalidade que lhe é própria. A estética assim autonomizada é em primeiro lugar a emancipação das normas da representação, em segundo lugar a constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo da presunção, do *como se* que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um modo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas (Rancière 1996, p. 68).

A liberdade do sensível em Kant não me parece trazer consigo a aceitação das diferentes formas de acesso à beleza. Pelo contrário, é inviável sustentar outro caminho até ao gosto que não percorra as vias estabelecidas pela analítica do juízo de gosto, despregado sobre o eixo das distinções próprias da forma do juízo. Esta é a chave do *como se*, subtraído ao domínio da lógica, mas ao mesmo tempo fundamentado sobre a base que a lógica impõe ao prazer estético.

3. Conclusões

Não pode haver liberação da forma lógica desde que esta aparece na KU como a única origem do sentido. Em diálogo com a comunidade estética kantiana, Fernando Rampérez, colega que mencionei anteriormente, vai mais longe do que Rancière, propondo explicar a matriz desta estrutura de sentido teórica e prática, com a intenção de pô-la em contato com o saber dos corpos, a construção infinita da verdade, sempre coletiva, e a estabilidade do fragmento:

Falemos, assim, duma comunidade dissimétrica seguindo Blanchot, na qual não há relação entre os mesmos, o que precisa de ser a única forma de aceitação do outro enquanto tal, quer dizer, na sua não equivalência e na sua dissimetria. Uma comunidade

de ausência mais do que de presença, por conseguinte, e assim uma ausência de comunidade. Sem soberania, naturalmente, e deste modo sem poder nenhum. Uma comunidade sempre insuficiente, na medida em que essa insuficiência permite, é a única que permite deixar lugar ao outro e evitar totalizações prepotentes, ideológicas e mistificadoras. Comunidade do talvez, aberta à pergunta cuja resposta não está dada de antemão; crítica, que se põe a si própria em questão antes dos outros. Uma comunidade finita, feita da finitude dos próprios seres que agrupa sem unir; comunidade dos desbordados pela finitude, seja morte ou escrita, se as duas foram discerníveis (Rampérez 2009, p. 184).

Esta proposta permite-nos tornar a Kant desde a ótica que Blanchot convida a adotar diante do outro, mas também frente a nós próprios, correspondendo à mensagem que diz que – seguindo Nietzsche – «um está sempre errado, ao tempo que a verdade começa com dois» (Blanchot 1993, p. 237). Desta maneira o *chacun* começa a reclamar os seus direitos frente ao seu tradicional eclipse pelo poder da unanimidade e a concórdia, poderia dizer-se até que pela armadilha do consenso, mas também de certa conceção da deliberação, como um espaço de possibilidades extinguidos pelo próprio marco de discurso escolhido. Proponho assim lançar como última ideia prometedora de diálogo e polémica um comentário procedente do professor de Estética da Universidade Complutense de Madrid, Julián Santos, sobre um prefácio que J. Derrida antepôs sob o título ambíguo de *Avances* ao volume de Serge Mergel – *Le tombeau du dieu artisan*:

Sem semelhança, sem pertença assegurada, sem ser comum esse «nós» não forma uma unidade. Jamais se conhecerá uma lei da sua pertença, nem se poderão estabelecer alianças fraternais porque é «anterior a todo vínculo social», daí a sua instabilidade congénita. É um «nós» daqueles que comportam uma ruptura consigo mesmos, uma fratura interna, que incluem uma estranheza de si e para si que quebra a igualdade especulativa, a reciprocidade e a síntese unitária da identidade com si próprio. E esta instabilidade fica implícita no comum e por conseguinte no político. Daqui segue-se então que esse «cada» do *cada* um e do *cada* qual, do *cada* vez, faça referência não à unidade, mas à condição do acontecimento, *événement*, à acontecimentalidade irreduzível a um dar-se e a um vir que porém se difere, difere o seu tempo e difere na

différance que abre um vínculo na impossível relação com o outro, essa relação sem relação (Santos 2014, p. 324, trad. NSM).

Um as palavras finais servirão como balanço da minha proposta de leitura da comunidade estética kantiana que me propus apresentar. A comunidade estética kantiana parte da decisão que cada um – *chacun* – faz em favor do sentido, seguindo um modelo semelhante ao cenário erigido por Aristóteles no livro gamma da sua *Metafísica*, quer dizer, por um sentido entendido como subsunção progressiva – e feliz – das diferenças sob a forma de conceito, primeiro modesto e empírico, e progressivamente mais próximo à promessa da lucidez transcendental. Mas pensadores como Blanchot animam-nos para explorar outra maneira de morar em comunidade, precisamente na modalidade dela que começa a tecer-se a partir de um dos fios descartados pela pluma kantiana, quer dizer, por esses momentos nos quais a experiência e a sensação deixam impotente a representação. E esta comunidade comparece sempre, geralmente como violência para a comunidade do gosto, pois a mensagem dela não é outra do que o desgosto, o incômodo, o ressentimento e a indignação. Mas ela é também mundo e a negativa para negociar com ela e as suas fontes não levará senão a intensificar um conflito trágico. Focalizemos apenas uma imagem, contundente, enigmática e polémica como toda a crônica histórica: como harmonizar a comunidade kantiana – ou schilleriana –, uma comunidade do gosto que não reconhece a violência, com as barricadas da Comuna de Paris ou dessa Comuna contemporânea na qual consistem os *gilets jaunes* em França e nos protestos dos cidadãos contra a forma de vida neoliberal no Chile? Eis aí uma pergunta que não pode não incomodar um pensamento que tendemos a considerar, depois de Foucault, como uma «ontologia do presente».

Bibliografia

- Ahmed, S. (2018), *Fenomenologia queer. Orientaciones, objetos, otros*, Trad. J. Sáez del Álamo, Barcelona: Bellaterra.
- Blanchot, M. (1948), *Arrêt de mort*, Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (1993), *L'entretien infini/El diálogo inconcluso*, Trad. P. De Place, Caracas: Monteavila.
- Derrida, J. (1986), *Parages*, Paris: Galilée.
- Esposito, R. (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino: Einaudi.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Kant, I. (1998), *Crítica da Faculdade do Juízo*, versão portuguesa de A. Marques e V. Rohden, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Rampérez, F. (2009), *A destiempo. Sobre Proust: filosofia, literatura y otros relatos*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rancière, J. (2012), *O destino das imagens*, Trad. M. Costa Neto, Rio de Janeiro: Contraponto.
- Rancière, J. (1996), *O desentendimento. Política e filosofia*, Trad. Á. Leite Lopes, São Paulo, Editora 34.
- Santos, J. (2014), *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Starobinski, J. (1996), «Thomas l'obscur, chapitre premier», *Critique*, n° 229, pp. 498-513.

La actualidad pedagógica de la pragmática del gusto en la Antropología

Introducción

La *Antropología en sentido pragmático*, texto nacido en el aula que el propio Kant envió a la imprenta en 1798, forma parte del conjunto de textos no críticos vinculados especialmente con su práctica docente. Junto a la *Lógica Jäsche* de 1800, la *Geografía Física* de 1802 y la *Pedagogía* de 1803 ha sido consagrada por la AA como obra auténtica.⁽¹⁾ Kant nos presenta en esa obra la antropología pragmática como “conocimiento del ser humano, que puede entenderse a su vez o bien como conocimiento escolar o bien como *conocimiento mundano*.” (*Br. an Herz*, AA 10: 145) insistiendo en que debe considerarse una disciplina completamente nueva y no un enfoque diferente dentro de otra disciplina, no por que trate nuevos contenidos, sino por el modo popular en que se exponen, y por la intención claramente pragmática de una educación popular.

La lectura de la *Antropología* nos permite acercarnos al abordaje del ejercicio docente del filósofo y abre una brecha sorprendente en su perfil profesional: Kant el filósofo expresándose en su obra crítica, Kant el profesor de filosofía elaborando unos materiales adecuados a la aplicabilidad de su filosofía. La *Antropología* de 1798, según conocemos gracias a los avances en las investigaciones y la recuperación exhaustiva del legado kantiano, representa solamente uno de los múltiples compendios de su labor docente. Y es precisamente en la riqueza cuantitativa y cualitativa que dicho legado nos ofrece donde descubrimos no

(1) En principio por tratarse de trabajos publicados con la autorización de Kant, aunque según advierte Maria Jesús Vázquez en el estudio introductorio a la traducción de la *Lógica Jäsche*: “Pese a que la *Akademie Ausgabe* reconoce su autenticidad, los motivos que han conducido a su publicación son distintos de los que llevaron a Kant a dar a la imprenta sus obras capitales.” (Vázquez 2001, p. 19)

solamente el alcance y la importancia del trabajo intelectual que Kant dedica a su praxis docente, sino a la vez, la relevancia de dicho ejercicio para una mejor comprensión de todo su proyecto filosófico. Así lo expresa Sánchez Rodríguez en el estudio crítico preliminar a su selección y traducción de textos sobre estética y antropología:

De hecho, basta con analizar la explicación introductoria de Kant sobre el sentido pragmático de sus *Lecciones de Antropología* para percatarse de que éste lleva a cabo a través de su actividad académica un verdadero programa de formación destinado a la praxis, la educación ilustrada del ciudadano como un «hombre de mundo» [V-Anth/Pillau, AA 25, 733] y la enseñanza didáctica y sensible de la moral, la práctica religiosa o la política. Se trata de un programa filosófico, propiamente kantiano, que sin embargo no se expone en los tratados escolásticos y áridos de filosofía —como las mismas *Críticas* de Kant—, sino que se *aplica* sobre la naturaleza humana a través de una educación pragmática basada en la observación empírica del ser humano en sociedad. (Sánchez Rodríguez 2015, XX)

Sin embargo es recomendable la máxima cautela a la hora de recurrir a tales materiales para corroborar la genuinidad de dicho programa. Por razones obvias que tienen que ver con la problematicidad en la autoría de los textos, por tratarse en su mayor parte de apuntes de alumnos que asistieron a las lecciones, pero además por el hecho constatado de que Kant jamás utilizó un manual propio para sus Lecciones, que consistían en la exposición comentada y a menudo contestada, de manuales de otros autores como Meier y Baumgarten.

Aun así, creemos con Maria Jesús Vázquez que parece razonable señalar el interés del estudio de esta amplia reserva de textos kantianos que representa el conjunto de *Apuntes de Lecciones*; no exclusivamente de Antropología, también de Lógica; al que hay que añadir el legado conservado bajo la categoría de *Reflexiones* – textos de autoría kantiana probada, anotaciones marginales en los manuales que Kant empleaba, en hojas sueltas, fragmentos o esbozos: “En ocasiones se trata de elaboraciones personales en las que es posible reconocer fragmentos de obras publicadas, pero con frecuencia se trata solo de anotaciones memorísticas, resúmenes, esquemas o aclaraciones del manual. Al igual que

las *Lecciones* las *Reflexiones* son producto intermedio entre creación filosófica original y obligaciones docentes.” (Vázquez 2001, p. 26) De modo que, siguiendo a María Jesús Vázquez: “los textos derivados de los cursos de Kant y las *Reflexiones* hilvanadas en los márgenes y las entrelíneas de los manuales muestran al pensador original en diálogo con ciertos autores representativos de la época. Las *Reflexiones* nos brindan fragmentos del criticismo en diversos estadios evolutivos, que reconocemos en parte en el entramado de la obra sistemática.” (Vázquez 2001, p. 26)

Por lo cual, y al amparo una especial prudencia metodológica, el estudio crítico y confrontado ha convertido estos materiales en una fuente de extraordinario potencial interpretativo. Sobrada muestra de ello la constituye una caudalosa literatura en los estudios kantianos de las últimas décadas.⁽²⁾

Para nuestro objetivo nos remitimos en especial la recopilación de extractos seleccionados de los *Apuntes de Lecciones* de Antropología entre 1772 y 1789, sobre cuestiones estéticas, traducidos al castellano y editados por Manuel Sánchez Rodríguez (Sánchez Rodríguez 2015). La selección de fragmentos nos proporciona una base documental sobre la cual explorar con cierto detenimiento la complejidad y la riqueza de la evolución del pensamiento kantiano en este período situando el foco en el tratamiento del gusto.

Por supuesto, el abordaje exhaustivo de la investigación sobre la génesis y formación del proyecto estético kantiano está más allá del alcance de este artículo. En lo siguiente nos ceñimos al intento de abrir una posible vía de interpretación de las consideraciones kantianas sobre el potencial pedagógico del gusto como antecedente de algunas propuestas contemporáneas que recalcan en la estructura filosófica de la sensibilidad estética para defender su estatuto de óptima estrategia pedagógica. En este sentido, también nos ha sido especialmente útil el estudio de Marco Sgarbi sobre el desarrollo histórico de la problemática del Juicio estético al hilo de las *Lecciones de Lógica* y las *Reflexiones* del legado Kantiano. (Sgarbi 2011)

(2) Al respecto, en el estudio preliminar de la selección de textos traducidos por Manuel Sánchez Rodríguez, se ofrece una extensa bibliografía. Sánchez Rodríguez (2015), Fragmentos de Estética y Antropología, estudio preliminar, pp. LVI-LVIII

1. La estética entre la Antropología y la Lógica

La fundamentación del juicio estético de gusto es el fruto maduro de la insistente preocupación de Kant por la consideración estética de lo bello que recorre con tenacidad los materiales de su legado entre 1770 y 1790. El *factum* estético persiste en las investigaciones kantianas como momento de la experiencia que presenta una alta complejidad filosófica, de modo que si bien la solución crítica tendrá que esperar hasta la publicación de KU en 1790, la presencia de dicha problemática en los materiales sobre antropología y sobre lógica atestigua desde distintas perspectivas e intentos de tratamiento, una obsesión de dos décadas.

Marco Sgarbi defiende en su libro sobre la *Crítica del Juicio* (Sgarbi 2011) la importancia de los progresivos conocimientos kantianos sobre lógica en la cristalización final del proyecto estético crítico, de modo que el descubrimiento de una lógica aplicada a la estética primero, y luego a la teleología le habrían permitido elaborar la lógica a-conceptual que impregna la KU, del todo distinta a la trascendental que garantiza el conocimiento epistémico. En el origen de este desarrollo, se constata la existencia un proyecto estético pre-crítico en el que las reflexiones de Kant acusan la influencia de la tradición inglesa del common sense y de la escuela lebniziana, que compartían el énfasis en la noción de espontaneidad de la sensibilidad:

La espontaneidad innata, elemento distintivo de la estética lebniziana que solamente Shaftesbury desarrolló en el mundo anglosajón, es el principio fundamental de la subjetividad kantiana, y la clave para comprender su estética: la mente tiene una función activa en el conocimiento pero esto no ocurre siempre mediante una decisión autoconsciente: espontaneidad involuntaria del sujeto de la experiencia: cuestión de los estados subjetivos antes del acto del conocimiento, crucial en el problema de la estética para Kant. (Sgarbi 2011, p. 65)

La especial consideración de la sensibilidad constituye asimismo un elemento decisivo para comprender la necesidad de una antropología en sentido pragmático ya que en gran medida el proyecto kantiano para una *educación*

mundana surge de la constatación de la insuficiencia de la filosofía escolar para lograr una verdadera encarnación de sus principios en el ser humano finito y sensible:

Kant considera que el ámbito de la sensibilidad es la base antropológica de la que debe partir toda consideración pragmática de la perfectibilidad del ser humano. Éste es el sentido pragmático de su *apología de la sensibilidad*, que no sólo se enfrenta a la tradición platónica al exculpar a la sensibilidad de faltas que propiamente se deben al entendimiento, sino que también conforma un discurso sobre la sensibilidad como parte de la naturaleza constitutiva de la *realidad* humana, que por lo tanto debe ser tomada en cuenta como punto de partida para entender la posibilidad de un progreso efectivo de la humanidad (Sánchez Rodríguez 2015, XXVI)

Así, leemos en *Antropología en sentido pragmático*:

La censura que la lógica lanza contra la sensibilidad es ésta: acusar de superficialidad (individualidad, limitación a lo singular) al conocimiento que es promovido por ella; mientras que, por el contrario, al entendimiento, que se dirige a lo general, dado que precisamente por ello tiene que prestarse a abstracciones, le alcanza el reproche de *aridez*. El tratamiento estético, cuya primera exigencia es la popularización, toma un camino por el que pueden evitarse ambos yerros. (Anth (AA 07) 146)

Hay tres elementos en este fragmento que parecen confluir armoniosamente en la idea que alienta nuestra propuesta de interpretación. En primer lugar a) el esfuerzo kantiano por ubicar la discusión en el ámbito de la colaboración entre las facultades generales del conocimiento: sensibilidad y entendimiento. En segundo lugar b) la indicación del tratamiento estético como camino intermedio, y en tercer lugar, c) la exigencia de *popularización* como algo genuino de lo estético.

A lo largo de la década de los setenta y tomando como punto de partida la Disertación de 1770 en lo que atañe a la colaboración entre facultades en el ejercicio del conocimiento se puede documentar, en base a los materiales de las lecciones sobre Antropología y sobre Lógica, el esfuerzo kantiano por desarrollar un tratamiento del gusto que respete lo ahí establecido en relación a las funciones

respectivas de sensibilidad y entendimiento para el conocimiento en general. La Disertación de 1770 plantea la fundamentación del conocimiento sensible en los principios formales a priori de la sensibilidad con plena independencia respecto del entendimiento, de modo que lo sensible aparece como un tipo de conocimiento que deja de entenderse como confuso por contraposición al conocimiento intelectual. Kant admite que se da en la sensibilidad algún tipo de presentación del fenómeno con independencia de las condiciones lógicas y trascendentales que en la obra crítica se señalan como locus de la única y posible experiencia. Por lo cual, en este escenario, el gusto obtiene su validez objetiva en los principios a priori genuinamente sensibles, a saber, espacio y tiempo. Dicha validez objetiva de una presentación meramente sensible es a su vez el criterio de demarcación entre lo bello y lo agradable. Lo agradable agrada solo privadamente, mientras que lo bello es juzgado como tal por todo sujeto que cuenta entre sus capacidades racionales con una facultad receptiva, que no pasiva, la sensibilidad, que en su versión pre-crítica se concibe como independiente, auto-legislada. Acerca de un tal proyecto filosófico sobre el gusto, Sanchez arguye:

Ahora bien, esta concepción filosófica sobre el gusto había de quedar definitivamente obsoleta una vez que Kant llega al convencimiento de que la mera forma de la sensibilidad, con independencia de la determinación sintética del entendimiento, no puede aportar ningún fundamento de objetividad a los conocimientos, tampoco a los conocimientos sensibles. (Sánchez Rodríguez 2015, XXXIX)

Así, a medida que Kant avanza en el desarrollo de su filosofía crítica, el problema de la fundamentación objetiva de la validez del juicio de gusto va constituyendo un reto ante el cual parece no rendirse. Y, al hilo de su análisis crítico de la dimensión subjetiva que la experiencia estética pone de manifiesto, Kant se ve forzado a reconducir su fundamentación entorno a la propia relación entre sensibilidad y entendimiento. En su estudio introductorio Sánchez relata con precisión la evolución en las reflexiones kantianas hacia la versión definitiva esbozada por primera vez entre 1783 y 1785 y elaborada ya en 1790, que establece que:

El gusto ya no se basa meramente en una relación formal de las sensaciones según las leyes de la sensibilidad, sino en la relación recíproca entre la sensibilidad y el entendimiento. La subjetividad del gusto no se debe meramente a la sensibilidad, sino al modo de relación entre las facultades, cuando éstas no se ven determinadas ni guiadas por un interés cognoscitivo determinado por un concepto.[...] Será esta nueva consideración del juicio de gusto como una relación libre entre sensibilidad o imaginación y entendimiento la que posibilitará el desarrollo de la deducción trascendental de este tipo de juicios, que le permitirá a Kant explicar cómo un juicio meramente subjetivo puede reclamar *a priori* validez universal sin basarse en fundamentos objetivos procedentes del entendimiento. (Sánchez Rodríguez 2015, XLIV)

Observamos ahí en un ejemplo concreto cómo las indagaciones de la filosofía crítica kantiana van nutriendo progresivamente sus exposiciones docentes, lo cual nos aclara por qué en el parágrafo de la Antropología de 1782/3 del que partíamos, se señale ya la belleza como camino intermedio entre sensibilidad e entendimiento. Un camino estético que transitamos en un tipo de experiencia equidistante en relación a las facultades implicadas. Sabemos además, que en su versión definitiva de KU, la fundamentación de la validez del juicio estético va a descansar en el sentimiento de concordancia del libre juego entre las facultades para con una experiencia en general. En esta justificación Kant apunta hacia la idea de un *sensus communis* que pone en conexión la experiencia estética con una cierta idea de intersubjetividad. Pero, ¿qué relación puede tener la exigencia de popularización indicada por Kant en el fragmento que orienta nuestra exposición, con dicha intersubjetividad? Precisamente ahí reside la relevancia pragmática de la experiencia estética, es decir, aquello a lo que en los materiales de Antropología Kant se refiere en todo momento como *Gusto*. Las diferentes lecciones de Antropología dedican algunas secciones al gusto señalándolo como una dimensión peculiar de la experiencia humana y subrayando de forma especial su potencial educativo, y en cierto modo la argumentación kantiana parece anticipar alguno de los presupuestos que en el contexto de KU operan en la atribución de validez al juicio estético. Leamos por ejemplo lo que reza, en la Antropología Collins bajo el rótulo *Sobre la utilidad de la cultura del gusto*

La cultura del gusto refina al ser humano en general y lo capacita para sentir un agrado ideal. El disfrute de la mayoría de las cosas es un consumo de las mismas, y por lo tanto no supone la participación de muchos; pero los agrados del gusto son más nobles, pueden ser puestos en común, y justamente en ello radica lo refinado del mismo. El gusto tiene algo refinado, algo analógico con la moralidad. No aumenta mi bienestar, sino que a través del mismo mis agrados pueden ser compartidos. El gusto ordena todos los agrados del ser humano de tal forma que contribuyan al agrado de los otros. (V-Anth/Collins (AA 25) 187⁽³⁾)

El énfasis recae especialmente en la dimensión intersubjetiva que proporciona el gusto en tanto que experiencia tutelada por las facultades comunes a todos los seres racionales. La distinción entre mero agrado y gusto, que suele preceder las consideraciones sobre la utilidad del gusto rastrea el recorrido entre la mera sensibilidad y la pura racionalidad de la moral. Así la experiencia estética, como camino intermedio, posibilita el tránsito a la moralidad por vía analógica. Y en ello reside la pragmática del gusto: el estatuto propio del gusto es justamente su funcionalidad, su potencial educativo en sentido integral: “El gusto conduce al ser humano hacia lo que place de forma universal y lo prepara para la vida en sociedad. El hombre de gusto no elige lo que le place a él, sino lo que place de forma universal, considera las cosas desde un punto de vista común.” (V-Anth/Collins (AA 25) 191)

Como vemos, en las décadas preparatorias, la discusión sobre la crítica del gusto ya insiste constantemente en la función moralizante del gusto, es decir, el tópico de la belleza como análoga a la moralidad, que se recoge abiertamente en el párrafo 59 de la crítica del juicio estético. Otro aspecto fundamental del tratamiento de la experiencia estética es su mediación a través del sentimiento de placer. A lo largo de las lecciones de antropología Kant se ocupa del placer y la satisfacción como elementos determinantes para el juicio de belleza. La discusión resulta especialmente interesante para comprender el enfoque abiertamente pedagógico con el que Kant plantea su discusión de la experiencia estética. Las

(3) Traducción de Sánchez Rodríguez, op. cit. p. 41. En lo que sigue transcribo todos los fragmentos de las lecciones de Kant según esta traducción.

indicaciones a la indiferencia de nuestra relación meramente cognoscitiva con la experiencia, cuando la sensibilidad es dejada al margen, parecen operar como una metáfora de la distinción entre la filosofía escolar y la filosofía pragmática. A saber, que se requiere una apelación a nuestra condición vital básica en aras a suscitar nuestro interés por la racionalidad pura. Es precisamente ahí donde, el gusto opera como mediación entre lo meramente sensible y lo meramente racional, de lo agradable a lo moral a través de lo bello: “La virtud no nos conquista por su utilidad sino en tanto que nos place. Es de esta forma como el gusto prepara para la virtud. El gusto es un análogo de la perfección, éste es en la sensibilidad lo mismo que la moralidad en la razón. Por lo tanto debe ser aprendido.” (V-Anth/Collins (AA 25) 195-196)

Así se expresa también, en Antropología Parow:

el entendimiento ha de ser condescendiente para con la sensibilidad, pues de la misma forma que un compás determina la dirección de un barco, pero, ciertamente no lo mueve, el entendimiento prescribe reglas cuyo desarrollo, ciertamente, sólo es posible en tanto que se aplica a objetos de los sentidos. De esta forma, los seres humanos deben tener gusto para poder poner en desarrollo las reglas de la razón. (V-Anth/Parow (AA 25) 386)

El recurso al sentimiento de placer en los materiales docentes no está exento de ambigüedades y desplazamientos. Kant se esfuerza por distinguir distintos placeres por razón de su origen ya sea en la sensación (agrado), en el gusto (belleza) o en la razón (bondad) e introduce además la diferencia entre sensación de placer como mera modificación de mi estado, y el placer en el gusto como placer en la intuición que tenemos del objeto.

Sentimiento y gusto se diferencian de cabo a rabo. El agrado y el dolor son guiados solamente por los sentidos y son producidos por todo aquello que causa una impresión; por el contrario, el gusto es una representación de la cosa tal como ésta aparece, una satisfacción que se deriva de nuestra propia actividad, la confrontación y la comparación. [...] Si bien es cierto que en el gusto también comparo la representación con un sentimiento, esto se produce sin embargo meramente en relación con la representación.

[...] por lo demás al gusto sólo le pertenece el Juicio, mientras que al sentimiento, en tanto que presupone el estímulo y la afección, sólo le pertenece el sentido. (V-Anth/Parow (AA 25) 375)

Observamos de nuevo el intento kantiano por introducir a toda costa una relación entre el sentimiento de placer y la intervención de nuestras facultades racionales con el empeño puesto en subrayar el carácter universal y no privado del gusto, que pueda aportar un fundamento universal de la satisfacción:

Sin embargo, el gusto que procede de las sensaciones sólo lo conocemos a partir de las experiencias; pero aquel gusto que se refiere a la intuición o el gusto ideal, lo conocemos a priori. [...] El gusto es además social, y un principio para que una sociedad se reúna, así como para el agrado universal. Por ello, una persona que se encuentre en una profunda soledad no se preguntará en absoluto por el gusto. (V-Anth/Parow (AA 25) 376)

Es en la versión de definitiva del proyecto estético presentado en KU donde hallamos la formulación más ajustada sobre el papel del sentimiento de placer-displacer en la experiencia de belleza, es decir, desde 1790, el juicio estético reflexionante. Ahí Kant postula el carácter no-discursivo de dichos juicios y por ello la imposibilidad de referirse al objeto por no estar determinados por el entendimiento. Siendo así, el sentimiento de placer puede expresar solamente una condición subjetiva surgida de la conciencia del juego libre de las facultades, una ‘expresión sensible y subjetiva de una condición trascendental del conocimiento en general’. Kant sigue la analogía con el caso del sentimiento moral, Sánchez nos lo aclara en la siguiente afirmación: “Tal como sostiene Kant en el § 9 de la *Crítica del Juicio*, el sujeto puede ser consciente de un principio del conocimiento en general por medio de la sensación, si bien su origen no tiene por qué ser empírico ni sensible, dado que la razón, tal como nos enseñan los escritos morales, no sólo es legisladora en un sentido objetivo, sino también en un sentido subjetivo.” (Sánchez Rodríguez 2015, XLVIII)

Sánchez insiste en su comentario introductorio en la importancia de la analogía entre el factum de la moralidad y el factum de la belleza para la solución crítica al problema del gusto. De su interpretación se destila una preferencia por

encajar la experiencia estética en su dirección asintótica hacia una racionalidad conceptual pura, que se reflejaría en la fórmula de la belleza como *analogon* de la moral del parágrafo 59 de KU.

Marco Sgarbi, en cambio, subraya el papel decisivo del tratamiento de la espontaneidad de la sensibilidad para comprender la fundamentación del juicio de gusto en el sentimiento de placer. La orientación de la discusión estética al filo de las indagaciones lógicas entorno al papel del Juicio ponen al descubierto la apuesta kantiana por un elemento al que podríamos denominar pre-racional, en la medida en que el carácter espontáneo de la actividad de la imaginación es recogido como algo que ‘nos ocurre’ y que tiene como resultado un sentimiento que precisamente determina el estatuto estético de dicha experiencia.

De la primera interpretación deriva el perfil más propiamente ilustrado de Kant, algo que se compadece bien con el tono y el contenido de los materiales sobre Antropología, a saber: el poner en valor la dimensión socializante de lo estético en base a su estatus de propedéutica para la moralidad.

De la segunda, en cambio, emerge un perfil que tal vez acerca Kant al romanticismo, al subrayar un cierto vitalismo como explicación de esta fuerza espontánea que vivifica y anima el juego de nuestras facultades. Se puede también afirmar, sin embargo, que hay rastros claros en las lecciones de antropología de un tratamiento recurrente a los elementos de una sensibilidad común como estrategia para justificar justamente la comunicabilidad de lo estético.

Sin ánimos de tomar partido por una u otra interpretación, las dos nos parecen sugerentes para pensar la pragmática del gusto desarrollada en las décadas que conducen del Kant pre-crítico al Kant crítico como un antecedente de propuestas contemporáneas que atesoran el valor pedagógico, formativo o educativo de lo estético.

2. La actualidad pedagógica del de la pragmática del gusto

Al hilo de lo que hemos llamado ‘la primera interpretación’ puede ser útil fijar la atención en el momento en que Kant reconoce en KU seguir la analogía con su argumentación aplicada al sentimiento moral para abordar la cuestión de la fundamentación del gusto:

Si el filósofo trascendental puede determinar el concepto de la finalidad como fundamento del juicio de gusto, esto no se debe al hecho de que tal concepto valga como precepto de enjuiciamiento, sino a que sentimiento y finalidad en el fondo son uno, en tanto que el sentimiento puede y debe ser interpretado como el efecto de la finalidad sobre la actividad de las facultades de conocer, cuando esta actividad afecta al ánimo en el enjuiciamiento. Este recurso a la analogía con el caso del sentimiento moral se debe a que la *Crítica de la razón práctica* nos enseña que un principio de la razón no sólo es legislador en un sentido objetivo, sino también en un sentido subjetivo, de tal modo que despierta necesariamente un sentimiento de respeto en el ánimo. (EEKU, AA 20, 229)

Así pues, la solución crítica a la fundamentación del gusto descansa en la indicación a un necesario sentimiento de respeto en el ánimo, que a su vez se apoya en su condición intersubjetiva. De la sensibilidad a la razón mediante un sentimiento: toda la empresa trascendental sustentada en este afecto en el ánimo que reconocemos como necesario en tanto que identificamos como algo comunitariamente racional. A pesar del escepticismo con el que determinadas corrientes interpretativas han encajado semejante conclusión⁽⁴⁾ creemos con Wolfgang Wieland que quizás no se ha concedido la importancia suficiente a este aspecto de la fundamentación de la filosofía de Kant.

Kant está lejos de otorgar al sentimiento un papel dominante en el desarrollo general de la filosofía crítica trascendental. Para su filosofía es sin embargo de la mayor importancia el descubrimiento de que la esfera del sentimiento, en alguna medida se entrecruza con el a priori. [...] A partir de este descubrimiento por primera vez el sentimiento se convierte en un tema no solamente de la ampliación y el esclarecimiento de la psicología empírica, sino también de la filosofía crítica, en la medida en que ésta se ocupa de las condiciones de la posibilidad y los fundamentos de legitimación del

(4) Nos referimos, por ejemplo, a la discusión mantenida por Paul Guyer y Hannah Ginsborg acerca del estatuto problemático del sentimiento de placer como aspecto clave para una correcta comprensión de la fundamentación del juicio de gusto, reflejada parcialmente en el artículo de Hanna Ginsborg, (1991) "On the Key to Kant's Critique of Taste", *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (4): pp. 290-313.

conocimiento y la acción. (Wieland 2001, pp. 20-21)

Aunque el estudio de Wolfgang Wieland se centra en un análisis minucioso del planteamiento maduro de la estética kantiana en KU, en la introducción indica cómo más allá de las referencias imprescindibles a la primera y la segunda crítica, es necesario tener en cuenta los desarrollos del pensamiento kantiano ‘al margen del proyecto crítico’ que cubren el trayecto que conduce a la versión definitiva sobre el juicio estético, y hace mención explícita a las reflexiones sobre metafísica y sobre lógica que se completan con una estética como disciplina propedéutica, y también a los elementos conceptuales que hacen posible una psicología empírica y una antropología pragmática.

Por todo ello, los materiales de las lecciones de Kant dan indicaciones claras del estado de la investigación que conducirá al hallazgo fundamental presentado en la tercera crítica, a saber, el descubrimiento de un a priori emocional de la facultad de juzgar que puede aclarar la génesis de todo juicio, y que pone al descubierto al hombre una región de su vida consciente que no se alcanza de forma inmediata en el pensamiento conceptual y científico. Gracias al ejemplo de este a priori emocional Kant asegura en todo caso un aspecto de su profunda visión del conocimiento y a la vez de la vida en común de la humanidad que quedaba pendiente de resolver en la totalidad de su construcción teórica. (Wieland 2001, pp. 21-24)⁽⁵⁾

Por lo que concierne a nuestro objetivo, baste tomar nota de la conexión explicitada por Kant entre sentimiento moral y sentimiento estético como suficiente para dar sentido a su insistencia en subrayar el carácter propedéutico del gusto para el desarrollo de la moralidad. Insistencia que recorre el período pre-crítico y que no desaparece en la obra crítica y que nos parece justificar el establecimiento de una relación entre las indagaciones kantianas desarrolladas

(5) En el artículo “Resonancias emocionales de la razón en Kant”, *Principios: Revista de Filosofía*, Natal, v. 23, n. 41, maio-ago, 2016, Nuria Sánchez Madrid nos ofrece una interesante reflexión acerca de las funciones ejercidas por sentimientos y emociones en el proyecto crítico kantiano que parte de un repaso al estado de la cuestión del interés relativamente reciente suscitado en los estudios kantianos por analizar la relevancia del sentimiento para la comprensión cabal de las exigencias de la razón en Kant. Se indica ahí también la importancia del trabajo de Wolfgang Wieland que reseñamos.

ya en los materiales de la Antropología y culminadas en KU acerca del carácter pragmático del gusto en tanto que preparación para la moralidad, y la propuesta de reivindicación de una suerte de educación basada en las emociones como estrategia para la formación de una ciudadanía responsable de Martha Nussbaum.

Es de sobras conocido el argumento central de su texto *Not For Profit*, (Nussbaum 2010) del cual nos parece relevante el énfasis en la reivindicación de un concepto de racionalidad inclusivo, que incorpore lo que ella llama “imaginación narrativa” como una tercera habilidad del ciudadano -íntimamente relacionada con el conocimiento de hechos y la lógica- que le permite relacionarse bien con el mundo complejo que le rodea. Este concepto de racionalidad se va forjando a lo largo de sus reflexiones en una contraposición constante con modelos de racionalidad restrictiva que la autora atribuye a la mayoría de corrientes actuales del pensamiento económico, que a su vez, repercuten en los modelos educativos de las democracias contemporáneas, vinculados a una concepción teórica a la que Nussbaum denomina “educación para la productividad” que según su opinión maneja una noción muy pobre de los requisitos necesarios incluso para alcanzar sus propios objetivos. En este contexto se introduce de forma inmediata la reivindicación del uso educativo del arte y la literatura, clásicamente valorados por una tradición pedagógica democrática rica en ejemplos de idearios pedagógicos sobre el potencial educativo de las artes como estrategia idónea para el cultivo de la empatía, elemento nuclear de las mejores propuestas para una educación democrática. (Nussbaum 2010)

Con anterioridad al alegato en pro de las humanidades y las artes de *Not for Profit*, mucho más reciente en el tiempo, Nussbaum había ya explorado el potencial comprensivo del arte literario, para aplicarlo en este caso a un uso jurídico. Sus reflexiones en torno a la novela del texto de 1995 nos proporcionan un análisis más detallado de su aproximación a este objeto estético. “La literatura expresa en sus estructuras y sus formas de hablar, un sentido de la vida que es incompatible con la visión del mundo que se infiere en los textos de economía política, y nuestro trato con ella modela la imaginación y los deseos en un modo que subvierte el criterio de racionalidad científica” (Nussbaum 1995, p. 1)

Así pues, la imaginación narrativa, o metafórica es señalada no sólo como moralmente valiosa por proporcionarnos la posibilidad de forjar y comprender

formas de vida: para Nussbaum la buena literatura desconcierta e inquieta en un modo en que la historia o las ciencias sociales no consiguen, puesto que invoca emociones, perplejidad, desconfianza en las reacciones convencionales de conmiseración, y, más importante, desencadena a menudo una confrontación dolorosa con nuestras propias intenciones y pensamientos.

Lo cual convierte a la imaginación en una facultad justificada en sí misma en cuanto presenta el placer estético como experiencia ejemplar para juzgar los elementos centrales de la vida, y no como algo meramente suplementario. En este horizonte, la novela emerge como un escenario adecuado para el surgimiento de una razón iluminada por la imaginación: “Unas emociones apropiadas son útiles para indicarnos lo que debemos hacer, y por ello moralmente valiosas en su propio derecho como reconocimiento del tipo de situación que tenemos ante nosotros. Más allá incluso, dichas emociones motivan respuestas adecuadas.” (Nussbaum 1995, p. 75)

Pese a la ausencia total de cualquier referencia de Nussbaum a la tradición fenomenológica y hermenéutica, en el marco de sus reflexiones nos parece descubrir una proximidad remarcable con planteamientos fundamentales de la hermenéutica gadameriana (Gadamer 1975) en la medida en que ésta se articula esencialmente alrededor de la cuestión del lugar del arte en nuestra experiencia del mundo y en general entorno a la dimensión cognitiva de la experiencia estética. La aproximación de Nussbaum a la literatura bien parece compartir la reivindicación gadameriana del carácter formativo del arte para el juicio y su consideración del arte como acontecimiento para la comprensión.

Por lo que respeta a lo que hemos llamado ‘segunda interpretación’, parece razonable sospechar que al repensar la epistemología de la KrV Kant habría descubierto que sus teoremas acerca la relación entre imaginación y entendimiento le permitían una explicación del juicio estético con fuentes no meramente empíricas sino más bien derivadas de la posibilidad de la experiencia en general.⁽⁶⁾ La naturaleza parcialmente inconsciente de la imaginación como

(6) A modo de contraste crítico con esta interpretación, en la recensión de Paul Guyer (1997) sobre el libro de Sarah Gibbons: *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience*. The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 55, No. 3 (Summer, 1997), pp. 337-340 Wiley on behalf of

fuente de las combinaciones de la pluralidad de lo sensible -aunque no de las reglas que prescriben dicha actividad combinatoria- brindan la posibilidad de ofrecer una explicación de los elementos universales de los juicios de belleza, a saber, la relación de juego armónico entre las facultades de la imaginación y el entendimiento sin recurrir a reglas a priori empíricas. Lo cual muestra además una cierta continuidad en su concepción de la imaginación entre la época pre-crítica, que se movía en el horizonte de una psicología racionalista, y la concepción más madura en la etapa crítica. Jane Kneller defiende en la introducción a su libro *Kant and the power of imagination* (Kneller 2007) que la apuesta por dotar a la imaginación de un papel central y mediador es un desplazamiento que permite comprender la visión romántica de una imaginación como facultad principal, lo cual constituye un paso lógico y no un salto irracional en la filosofía de la subjetividad: dar a la imaginación un papel orientador no es lo mismo que decir que es la única artista en el espectáculo humano, y Kant nunca pensó que lo fuera. Pero ciertamente abre el camino a un giro filosófico que contempla la imaginación como el protagonista principal del escenario mental humano.

No está al alcance de este artículo profundizar en la discusión sobre los límites de la influencia de KU en el romanticismo, pero nos parece de especial interés lo que este debate plantea acerca del carácter supuestamente irracional de la visión de la imaginación en general y de su potencialidad estética. Pues creemos que en gran medida la recuperación de la estética de Kant en la hermenéutica filosófica contemporánea tiene que ver con la reivindicación de su capacidad para fundamentar su función formativa como estrategia de dotación de sentido de la experiencia humana. En su estudio sobre la crítica del juicio Marco Sgarbi afirma que:

En KU, Kant desplaza su interés por la subsunción abstracta de lo particular en lo universal hacia una correlación más concreta entre ambos, en que lo universal adopta el papel de un elemento general que distingue y reúne. Los juicios estéticos o teleológicos que formula el juicio reflexionante son en última instancia, interpretativos

The American Society for Aesthetics, encontramos sus objeciones respecto a las lecturas que enfatizan el potencial performativo de la imaginación en la filosofía kantiana.

o hermenéuticos y difieren de los que produce el juicio determinante porque no generan un conocimiento científico del mundo, sino que consienten una comprensión indirecta al considerarlo como algo unitario, como una totalidad orgánica. (Sgarbi 2010, p. 23)

Sgarbi afirma que el juicio reflexionante estético es una operación que abre un acceso a la realidad que era imposible en la KrV, que permite distinguir entre la experiencia de un objeto y el conocimiento científico de ese mismo objeto. Según sus investigaciones la posibilidad de una experiencia sin conceptos es la piedra angular de una nueva lógica: una lógica de lo irracional basada en la esquematización sin concepto y libertad trascendental del sujeto que interpreta el mundo.

Si concedemos que el proyecto hermenéutico, en un sentido amplio, se apoya en esta concepción libre de la imaginación para articular un ejercicio de comprensión que toma distancia respecto del camino lógico-conceptual de la explicación científica y reivindica una noción de verdad abierta al proceso de su permanente persecución, nos parece justificada la conexión entre dicho proyecto y la incansable preocupación kantiana por establecer una fundamentación trascendental para el juicio estético, documentada abundantemente en los materiales docentes que nos ocupan. También la hermenéutica crítica puede ser concebida como un gran proyecto pedagógico, en la medida en que recalca de modo específico en lo estético como vehículo privilegiado para el ejercicio de comprensión, así como el juicio de gusto constituía para Kant un locus privilegiado para conducirnos de lo sensible a lo racional.⁽⁷⁾ En la medida en que el desarrollo del proyecto estético kantiano documentado en sus lecciones de antropología anticipa aspectos relevantes para la fundamentación definitiva de un juicio estético crítico nos parece plausible indicar la conexión entre las lecciones de antropología y una posible interpretación hermenéutica de su filosofía.

(7) Este es el enfoque desarrollado especialmente por Rudolf Makkreel en su exploración del potencial hermenéutico abierto por las consideraciones kantianas acerca de la imaginación, en especial en el contexto de su papel en el juicio estético. Makkreel, R.A. (1990) *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. University of Chicago Press.

Bibliografía

- Gadamer, H.G. (1975), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, 10 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Ginsborg, H. (1991), "On the Key to Kant's Critique of Taste", *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (4): pp. 290-313.
- Guyer, P. (1997), review: Gibbons, S. Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 3 (summer, 1997), pp. 337-340.
- Kneller, J. (2007), *Kant and the power of imagination*, Cambridge University Press.
- Makkreel, R.A. (1990), *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. University of Chicago Press.
- Nussbaum, M.C. (1995), *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston Mass.
- Nussbaum, M.C. (2010), *Not for profit, Why democracy needs the humanities*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Sánchez Madrid, N. (2016), "Resonancias emocionales de la razón en Kant", *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 41, mayo-ago, 2016.
- Sánchez Rodríguez, M. (2015), Immanuel Kant, *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología*, Comares (Claves), Granada. p. XX.
- Sgarbi, M. (2011), Immanuel Kant. Crítica del Juicio, Epílogo de Valerio Rocco Lozano, trad. por Jaime González-Capitel, Maia Ediciones, Madrid.
- Vázquez Lobeiras, M.-J. (2001), «Estudio preliminar», en Kant, *Lógica*, Madrid, Akal.

Uma Crítica Wittgensteiniana à Dedução Transcendental de Kant

Na literatura sobre a relação entre Wittgenstein e Kant, o brilhante artigo de Peter M. S. Hacker, “Kant’s Transcendental Deduction – a Wittgensteinian Critique” (Hacker 2012) levanta um conjunto de questões importantes acerca do tipo de relação e dos pontos de divergência e convergência entre ambos os filósofos. Desafia também o leitor a aprofundar o tema da eventual incorporação de elementos transcendentais, ou quasi-transcendentais na própria filosofia de Wittgenstein, a despeito dos fortes contrastes que Hacker coloca em evidência. No que se segue procuramos descrever esses contrastes, no contexto da leitura de Hacker e sugerimos que a crítica wittgensteiniana levada a cabo à dedução transcendental abre mesmo novas perspectivas a respeito do Wittgenstein após-*Tractatus*. Neste contexto, não é pois levado em conta a filosofia anterior ao novo período da sua carreira filosófica, a qual terá começado em 29, segundo as próprias palavras do prefácio às *Investigações Filosóficas* (1945)⁽¹⁾. Não é também de menor significado para o nosso tema que antes desse novo começo, em concreto no *Tractatus*, Wittgenstein tivesse considerado a lógica como uma estrutura transcendental do mundo⁽²⁾, tese que rejeitou nas primeiras secções das *Investigações Filosóficas*. Sendo assim, quando discutimos a existência de estruturas, argumentos ou simplesmente motivações próprias de uma filosofia transcendental no Wittgenstein posterior, tal apenas poderá aparecer num contexto em que o termo “transcendental”, no sentido em que era usado no *Tractatus*, é abandonado. O ensaio de Hacker é assim representativo daquilo que

(1) No Prefácio de 1945 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein declara: “Desde que, há dezasseis anos, comecei outra vez a ocupar-me com filosofia, não pude deixar de reconhecer graves erros naquilo que escrevi naquele meu primeiro livro”.

(2) *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.13.

poderá ser a posição do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* e de outros escritos do Wittgenstein tardio.

A crítica wittgensteiniana apresentada no ensaio dirige-se à dedução transcendental de Kant. Em primeiro lugar, uma nota acerca do conceito de “transcendental”, ou seja sobre o uso estabelecido do termo na filosofia moderna e em particular em Kant. Recordemos apenas alguns pontos definidores. Para Kant o conhecimento transcendental é o das condições *a priori* da experiência e corresponde àquilo a que ele chama uma demonstração da necessidade do uso dos conceitos mais gerais ou categorias. Nesse processo justificatório e demonstrativo, com vista a obter uma definição mais sistemática da unidade da experiência, Kant introduziu ainda uma outra estrutura transcendental, ou seja a *apercepção pura* da multiplicidade da intuição sensível (seja interna, seja externa) que ele considerava ser produto da espontaneidade do sujeito. Fá-lo concretamente na 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, publicada seis anos após a 1ª edição e deve considerar-se para muita literatura kantiana como uma modificação substancial da dedução levada a cabo na 1ª edição. Kant refere-se a tal estrutura como o “eu penso” que acompanha todas as *minhas* representações (sublinhe-se aqui este possessivo). Apesar da característica da espontaneidade, o “eu penso”, para alguns intérpretes, não exclui um nível reflexivo e de facto nesse texto difícil, por vezes aparentemente contraditório, passagens há que sustentam essa leitura. Por exemplo, precisamente porque “o pensamento que as representações dadas na intuição me pertencem todas e cada uma, é por isso equivalente ao pensamento que eu as uno numa única auto-consciência (*Selbstbewusstsein*)” (CRP, B 134). É óbvio que não é possível encontrar em Wittgenstein este tipo de conhecimento das condições da experiência, esta solução para o problema da unidade da experiência, nem a condição da auto-consciência necessariamente associada a esta unidade. Na perspectiva de Hacker, a abordagem de Wittgenstein ao problema da unidade da experiência não necessita de um conhecimento transcendental auto-reflexivo. Diz Hacker:

Wittgenstein concordaria com Kant que a auto-atribuição da experiência é sem fundamento, ou, como Kant refere “original” (a condição não derivada). Mas onde Kant pergunta quais são as condições *a priori* da *apercepção* (do “eu penso” que tem

que acompanhar todas as minhas representações), podemos imaginar Wittgenstein a perguntar o que é pressuposto pela possibilidade de uma auto-atribuição sem fundamento de predicados de percepção (do “eu percepciono” que tem que ser capaz de acompanhar todas as minhas percepções, o que Kant não fez). Enquanto Kant responde à sua pergunta (*como são possíveis conhecimentos a priori*) nos termos das suas três sínteses e da subsunção de intuições sob categorias, Wittgenstein responderia ao seu problema em termos de critérios públicos para a posse de conceitos de ver, ouvir, sentir, etc. (Hacker 2012, p. 21).

Adoptando este ponto de vista, o tratamento wittgensteiniano da unidade da experiência não necessita do conhecimento auto-reflexivo de um “eu penso” com uma função transcendental. Em Wittgenstein, num movimento muito diferente, este problema é transposto para o domínio linguístico, ainda que Hacker não deixe de observar que “existe de facto algo como a auto-consciência, ainda que não se trate de um problema de capacidade de auto-atribuição da experiência. Que uma criança tenha aprendido a dizer, ‘mãe, não te consigo ver’, ‘pai, ouvi um barulho’, ou ‘isto está quente!’, não implica qualquer aumento ou desenvolvimento de auto-consciência” (Hacker 2012, p. 32). A via da dedução kantiana é substancialmente divergente, desde logo porque a abordagem wittgensteiniana se vai colocar no domínio de um vocabulário observacional de *perceptibilia*, ou seja de qualidades perceptivas. Uma abordagem deste tipo sublinha a centralidade da aprendizagem pela criança de usos de verbos perceptivos, do uso da primeira e terceira pessoa, da descrição associada a usos da visão, quando, por exemplo, a criança aprende a dizer ‘Olha!’ ou ‘consegues ver?’, etc. Hacker tem razão ao afirmar que não há em Wittgenstein verdades necessárias *a priori*, mas sim verdades necessárias lógico-gramaticais. Nesse sentido, “Os problemas *pace* Kant não são epistemológicos, mas sim lógico-gramaticais (Hacker 2012, p. 31). Esta é uma diferença real entre os dois filósofos, mas permanece a dificuldade da tarefa de identificar, no caso de Wittgenstein, quais serão as características que definem proposições lógico-gramaticais necessárias. De acordo com Hacker, a resposta de Wittgenstein é que verdades necessárias são essencialmente *regras de descrições*. E como é possível conhecê-las? Bom, aprendendo-as no decurso da

aprendizagem da linguagem, já que são em parte constitutivas dos significados das palavras que usamos. À primeira vista pareceria que a pergunta original de Kant, acerca de como são possíveis juízos necessários a priori não se afastará tão dramaticamente de Wittgenstein, já que ela envolve a possibilidade de conhecer regras necessárias da possibilidade da experiência em geral. Mas Hacker recusa claramente que a pergunta kantiana e correspondente resposta vá na mesma direcção da resposta de Wittgenstein.

Começamos assim então a compreender melhor a divergência de caminhos acima referida que permitam sair, como diz Hacker, da floresta de conceitos que historicamente povoa o conhecimento do “eu” (Locke, Leibniz, a escola wolffiana, etc.). Exploremos mais a análise crítica de Hacker, a partir do que ele considera ser uma refutação wittgensteiniana ao projecto transcendental de Kant. Hacker constrói o essencial dessa refutação na base da *propriedade* das representações e no pressuposto erróneo (da parte de Kant) que o “eu” as acompanha. Eventualmente Wittgenstein concordaria com Kant que esse “eu” da apercepção é meramente formal, na medida em que não deve conter qualquer elemento empírico, que seria completamente inadequado para a suas operações sintéticas. Mas precisamente porque é formal, também é desnecessário. De facto acrescenta Hacker:

É desnecessário no seguinte sentido: podemos realmente considerar formas alternativas de representação que a dispensam (*a apercepção transcendental*). Em vez de ‘tenho uma dor’, um falante F diria ‘dói’ (afinal, mesmo na nossa actual forma de representação, nós dizemos ‘dói’, após o que outros diriam ‘F tem uma dor’. Em vez de ‘eu vejo...’, F diria algo como ‘Existe uma percepção visual de coisas desta e daquela forma e outros diriam ‘S vê isto ...’ [...]. Em resumo, a auto-atribuição da experiência, independentemente de se tratar de uma percepção objectiva ou de algo que se percebe subjectivamente ou até mesmo uma mera sensação é meramente uma estrutura formal de uma expressão verbal possível ou informação de experiência (Hacker 2012, p. 26).

O que parece estar em causa, nesta passagem do comentário de Hacker, é precisamente o lugar da auto-atribuição pelo sujeito da experiência interna ou externa. A ilação é que no ‘eu penso’ formal kantiano, cuja função é precisamente

a de auto-atribuição da experiência, afinal o pronome ‘eu’ serve apenas como *index* da experiência. O simples acto linguístico preenche o papel de descrição da experiência e, dessa forma, a introdução de um ‘eu penso’ é redundante e, mais ainda, conducente a uma compreensão incorrecta do sujeito *qua* sujeito da experiência. Nesta linha, Wittgenstein enfatizaria a ideia que o possessivo “ter” em “ter uma dor” é também puramente formal. “Ter uma dor” é simplesmente estar com dor, ‘ter uma percepção visual’ é simplesmente ver” (Hacker 2012, p. 26). Será então correcto afirmar-se que, de acordo com Hacker, uma crítica wittgensteiniana a Kant (à sua dedução transcendental) deve focar-se na pura auto-atribuição de representações que o ‘eu penso’ supostamente acompanha e possui.

Chegados a este ponto, vamos ter ainda que explorar conceitos como experiência da primeira pessoa, atribuição da experiência e o próprio conceito de conhecimento transcendental da experiência, no sentido de esclarecer o alcance e justeza da argumentação crítica de Hacker. Retomemos a ideia que a superfluidade e redundância do “eu penso” evidencia o facto que Kant não conseguiu sair da “floresta conceptual” em que a filosofia clássica na linha de Locke e Leibniz se enredou a respeito do conhecimento do eu. Lembremos que a experiência interna ou externa assenta em regras de descrição e estas são aprendidas no decurso da aprendizagem da língua. (Introduzimos um parêntese para sugerir que o termo “experiência” tem um âmbito de aplicação não muito claro e corresponde frequentemente em Wittgenstein grosso modo ao que ele designa por “*Erlebnis*”. Num dos seus escritos sobre filosofia da psicologia, Wittgenstein apresenta assim esse conceito: “O conceito de experiência (*Erlebnis*): semelhante ao conceito de acontecimento, de processo, de situação, de algo, de facto, de descrição e de informação. Significa que aqui nos encontramos num duro solo primitivo, mais profundo do que outros métodos e jogos de linguagem” (Wittgenstein 1980, p. 648).

Supomos então que aquilo que está em causa é a experiência, ou melhor a unidade e a objectividade da experiência. O que aparece na dedução transcendental como condição suprema dessa unidade, o “eu penso” revela-se na crítica wittgensteiniana supérfluo e redundante. Para esta o que é necessário para a unidade da experiência é a efectividade de regras de descrição, sendo que

o seu conhecimento se processa ao longo da aprendizagem e do uso corrente da linguagem. Regras implícitas na linguagem, não significam um uso “inconsciente” dessas regras, mas também não significam a necessidade da consciência do seu uso. Assim os caminhos para a explicação da unidade da experiência parecem ser irremediavelmente divergentes e a distância só aumenta quando colocamos como centro do conhecimento transcendental a apercepção kantiana. “Pensar acerca de qualquer coisa (p. ex. Júlio César) não é em geral estar consciente daquilo em que se está a pensar” (Hacker 2012, p. 34).

O fulcro da crítica consiste pois na constatação que, p. ex., em “eu sei que tenho uma dor” o “eu sei” é claramente dispensável, nada acrescentando à expressão primitiva “tenho uma dor”, o que realmente corresponde ao pensamento de Wittgenstein sobretudo nos seus escritos tardios sobre filosofia da psicologia. Como lembra Hacker, “O papel do pronome pessoal é o de *assinalar* o sujeito da experiência – o falante. Ora, de um modo ligeiramente diferente, o papel do pronome “eu” é o de *indexar* a experiência, tal como o ponto de origem de coordenadas cartesianas. Mas o “eu” é dispensável para o desempenho desse papel, dado que é preenchido pelo próprio acto de fala” (Hacker 2012, p. 25). Em consequência nenhum “eu” necessita de acompanhar as representações⁽³⁾. Como já foi indicado, a forma alternativa à apercepção kantiana como condição suprema das condições necessárias à unidade da experiência reside antes no conhecimento da necessidade de regras e não de regras necessárias. Mais

(3) Dir-se-ia, mais de acordo com a argumentação de Kant, “acompanhar as representações como suas.” O índice de posse é essencial na Dedução. Nas *Investigações Filosóficas*, em especial secção 398, Wittgenstein debateu-se explicitamente com o problema da *posse* das representações pelo “eu” que as representa. Concebemos as nossas representações como se estivéssemos numa “sala visual” (*visuelle Zimmer*) de que somos proprietários. A verdade é que não somos seus proprietários, tal como não podemos entrar ou sair dela ou olhar para ela. O significado desta analogia é próxima da imagem do olho que não se vê a si a mesmo. Em *Investigações Filosóficas* 398, Wittgenstein sugere que imaginemos um quadro em que o dono da casa esteja sentado à frente da sua casa. Conseguirá *ele próprio*, entrar nela? Esta será a passagem das *Investigações Filosóficas* em que Wittgenstein mais explicitamente discute a relação de *posse* das representações por uma mente. Na interpretação que faz especificamente deste texto P. Hacker considera que “A sala visível pode conter o seu proprietário, pode ter ou não um proprietário. Mas a gramática do nosso discurso sobre a ‘sala visual’ exclui o seu *proprietário*. Eu não entro na caracterização de como aquilo me impressiona, assim como o olho é parte do campo visual. Veja-se na literatura sobre a “sala visual” nas *Investigações Filosóficas* 398, p. ex. Hans Sluga (1996), pp. 320-353.

precisamente de regras que se constituem no decurso da acção. Acresce que tais regras adquirem um estatuto de condições gerais da experiência quando nelas se reconhecem costumes, usos, instituições. É assim que Wittgenstein se refere às regras nas *Investigações Filosóficas*, 199. Também é esclarecedor, no contexto da crítica que temos vindo a analisar, que Wittgenstein, afirme nas *Investigações* que “obedecer a uma regra é uma prática. E *pensar* que obedecemos a uma regra não é obedecer a uma regra. Daí que não seja possível obedecer a uma regra ‘privadamente’; de outra forma, pensar que se está a obedecer a uma regra seria o mesmo que obedecer-lhe” (*Investigações Filosóficas*, 202). Fica assim talvez mais claro o significado do caminho alternativo à dedução kantiana centrada no “eu penso”, poderíamos dizer no sujeito centrado em si mesmo. A alternativa começa a tomar forma, quando se dá conta que a experiência, enquanto uso de regras de descrição em geral, não é concebível num foro privado ou interno, mas sim num foro público ou externo. Deve ser esta, afinal, a diferença essencial relativamente à solução de Kant. A crítica wittgensteiniana leva ainda mais longe essa externalidade ao associar a “regra” com “acordo”. Nas *Investigações Filosóficas*, é afirmado que “A palavra ‘acordo’ e a palavra ‘regra’ estão ligadas, são primas. Se ensino a alguém o uso de uma, com isso essa pessoa aprende o uso da outra” (*Investigações Filosóficas*, 224). Regra e acordo são pois princípios gerais (não será incorrecto chamar-lhe condições transcendentais) da experiência e aparentemente a sua marca de externalidade completa. Nesta linha, é plausível interpretar as secções das *Investigações Filosóficas* sobre o que é seguir uma regra como uma solução comunitarista contra uma solução em que as regras são seguidas isoladamente por sujeitos que “internamente” seguem “regras internas”⁽⁴⁾. Entre outras a seguinte asserção das *Investigações Filosóficas* reforça

(4) No vastíssimo leque de interpretações do que é “seguir uma regra” nas *Investigações Filosóficas*, a de Kripke (Kripke 1982, pp. 95-113) é especialmente interessante, ao conceber a argumentação de Wittgenstein como uma resposta ao problema colocado pelo céptico. Este aponta para a inexistência de qualquer facto objetivo que impeça que aquilo que num momento é correcto na interpretação da regra, deixe de o ser no futuro. A única forma de resolver o problema consistirá numa drástica aproximação a uma solução comunitarista, ou seja no facto bruto da existência de formas de vida que se sustentam e reproduzem na base de regras de jogos de linguagem. Dessas regras os indivíduos podem sair tão pouco como os jogadores de xadrez, football ou ténis podem sair das regras desses jogos, se é que pretendem

uma interpretação completamente externalista da posição wittgensteiniana: “Um ‘processo interno’ necessita de critérios externos” (*Investigações Filosóficas*, 580). Não é possível desenvolver aqui uma discussão sobre a natureza das regras em Wittgenstein, em especial a argumentação sobre o que é “seguir uma regra” objecto das secções 137-242., discussão mantida desde os anos 80 por alguns intérpretes mais significativos de Wittgenstein. Para o tema aqui em causa acrescentaria que a crítica wittgensteiniana à dedução transcendental segue sem dúvida este padrão externalista, porém o mesmo Hacker também não esquece que a compreensão da génese das regras no plano linguístico no contexto das *Investigações Filosóficas* não permite a exclusão da primeira pessoa, mesmo na externalidade das regras e do acordo que lhes está associado. Basta pensar que a expansão da linguagem se faz a partir de um núcleo expressivo, o qual não se extingue na linguagem, quer normativa, quer descritiva. Isso poderá significar que regras e acordo comunitário envolvem sujeitos, cuja acção não é compreensível apenas por critérios behaviouristas. Hacker dá conta de uma certa irredutibilidade deste núcleo expressivo no final do seu ensaio, nos seguintes termos:

No caso de *ter uma dor*, as raízes primitivas do jogo de linguagem residem nas expressões naturais de comportamento de dor. Porque a criança aprende a dizer ‘Ai!’, ‘Dói!’, ‘Isto dói’ e mais tarde ‘Tenho uma dor’ as extensões da expressão de dor natural – primeiro como exclamações (avowals), mais tarde as asserções. Ao aprender isto a criança também aprende que a sua própria expressão de dor e comunicação de dor são a razão para outros lhe atribuírem *ter uma dor* e daí também as afirmações de dor e comportamento de dor dos outros são uma razão para dizer que têm dor (Hacker 2012, p. 32).

O acordo intersubjectivo que será semelhante a uma condição transcendental da expansão da linguagem, possui então um núcleo expressivo e uma exploração da

ser neles actores. Diz Kripke a propósito de seguir uma regra isolada ou privadamente em Wittgenstein: “Aquilo que realmente é negado é aquilo que pode ser chamado de ‘modelo privado’ de seguir uma regra, a noção que uma pessoa seguir uma regra tem que ser analisada em termos de factos acerca daquele que a segue e apenas em função dele, sem uma referência a uma comunidade mais lata” (Kripke 1982, p. 109).

forma como esse núcleo expressivo se repercute na expansão da linguagem e em particular no uso de regras que visam a unidade da experiência. Não podemos entretanto deixar de notar como às condições da regra e do acordo se junta a da expressão, o que qualifica o carácter externo das regras. Observe-se que esta particularidade do elemento expressivo não internaliza o estatuto das regras por isso não afecta, digamos, a crítica wittgensteiniana à apercepção transcendental, no sentido em que toda a experiência (a sua unidade e objectividade) é explicada por regras obtidas por acordo numa forma de vida. Longe por isso de uma explicação que coloca a sua objectividade e unidade num “eu penso”, ainda que não substancial ao modo cartesiano.

No que foi dito atrás, pretendi esclarecer alguns aspectos essenciais da crítica wittgensteiniana, representada pelo ensaio de Peter Hacker, à filosofia transcendental de Kant, e também, desse modo, revisitar ainda que superficialmente o tema clássico da apercepção transcendental. Como defende Hacker estamos perante dois caminhos diferentes que visam um mesmo problema, o das condições gerais, necessárias da unidade e objectividade da experiência. Algumas dúvidas e dificuldades que identifiquei na leitura do texto não se dissiparam. Focarei quatro exemplos.

1 - Não estamos certos que a redundância assinalada por Hacker nas afirmações expressivas do tipo “sei que tenho uma dor”, em que se pode eliminar o verbo cognitivo de auto-atribuição sem perda de sentido, se possa aplicar ao “eu penso” da apercepção kantiana, pela simples razão que o “eu penso” não é na apercepção, por assim dizer, um operador reflexivo. (Não escondemos que este é um tópico clássico de debate da literatura sobre a dedução transcendental que se alarga à psicologia cognitiva e à filosofia da mente que não vamos começar sequer a explorar). Importa apenas notar que, de certo modo, também na apercepção o “eu penso” é redundante. Afinal um juízo de experiência como A é causa de B é uma relação sintética segundo a regra da causalidade que não exige um operador a que chamei reflexivo do tipo “penso que A é causa de B” ou “sei que A é causa de B”. Essa relação é simplesmente descrita: A é causa de B.

2 - O “eu penso” *acompanha* as minhas representações como minhas. Acompanha, não *observa*. Por isso não é reflexivo, no sentido em que não é

uma consciência que se observe a si mesma. Claro que podemos colocar-nos numa posição reflexiva e esta é mesmo necessária quando, como filósofo, investigo as condições necessárias da experiência.

3 - O “eu penso” é condição da unidade sintética em que estão envolvidas regras ou categorias e essa unidade é anterior a uma unidade analítica da consciência, na qual a associação entre representações não equivale propriamente a uma experiência: há pouco entrei nesta sala e agora leio um texto, mas a condição para que estes dois acontecimentos sejam uma experiência objectiva e una é o facto de as poder ligar segundo, neste caso, a regra da causalidade, i.é, a leitura do texto explica a minha entrada nesta sala. O argumento kantiano é que essa ligação é espontânea, não reflexiva no sentido que acabámos de ver, e a condição suprema dessa espontaneidade é o “eu” que tem consciência dessa síntese como *sua* síntese.

4 - Não é correcto, a nosso ver, por parte da crítica wittgensteiniana considerar que a apercepção transcendental não tenha qualquer dimensão de externalidade e que seja confinada meramente a um foro interno e talvez privado. Ora o “eu penso” é condição de uma síntese que necessariamente se *exterioriza* em juízos de experiência num espaço público. Tenhamos em conta que o problema geral da dedução transcendental é formulado: como são possíveis *juízos* sintéticos a priori. A comunicabilidade da experiência e o acordo não desempenham um papel menor em Kant, tema que não poderei aqui explorar.

Voltando ao princípio e para concluir, o comentário à crítica wittgensteiniana que analisámos terá o interesse de, ao mesmo tempo que permite revisitar o tema da apercepção transcendental, chamar a atenção para aspectos quasi-transcendentais próprios da filosofia do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, sem esquecer que esses aspectos devem ser confrontados com a forte característica comunitarista da argumentação do próprio Wittgenstein no que toca ao problema de “seguir uma regra”. Esta discussão situa-se grosso modo no domínio teórico, epistémico e de uma filosofia da mente. No entanto a discussão sobre o estatuto das regras, sobre os problemas relativos à sua exterioridade e interioridade, são problemas centrais e com repercussões no plano da racionalidade prática que aqui não é possível senão sinalizar.

Bibliografia

- Baker, G. P. & P. M. S. Hacker (1980), *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1990), *Wittgenstein, Meaning and Mind*, vol 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Oxford: Basil Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (2012), "Kant's Transcendental Deduction – a Wittgensteinian Critique", *Knowledge, Language and Mind*, ed. A. Marques, N. Venturinha, Berlin/ Boston: De Gruyter.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (B), in *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 3, Berlin 1904/1911.
- Kripke, S. A. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Marques, A. (2012), *O Interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, São Paulo, ed. Loyola.
- Sluga, H. (1996), "Whose house is that? – Wittgenstein on the self", *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 320-353.
- Wittgenstein, L. (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I., ed. G.E.M. Anscombe & G.H. Wright, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2009), *Philosophical Investigations*, texto alemão com trad. inglesa de G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker & Joachim Schulte 4ª ed. revista, P. M. S. Hacker & Joachim Schulte, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Kant et la philosophie analytique de la perception *

Dans la philosophie de la perception contemporaine, John McDowell défend depuis un certain temps une perspective inspirée de Kant (McDowell 1994, McDowell 2009, McDowell 2013). Charles Travis rejette cette perspective et lui oppose sa propre approche inspirée de Frege (Travis 2013, Travis 2014, Travis à paraître). Cet article vise à caractériser le cœur de leur débat sur la nature du jugement perceptif. Le but est de découvrir ce que peut signifier ‘être kantien’ quand il s’agit d’une conception de la perception et aussi d’où peuvent venir les critiques d’une position kantienne dans des débats sur des questions concernant la représentation, la conscience et les apparences.

1. Triangulation du débat McDowell-Travis : Kant et Frege (aperception ou environnement).

Actuellement, la question de savoir si l’expérience perceptuelle a un *contenu représentationnel* occupe une place importante en philosophie analytique de la perception (voir p. ex. Brogaard 2014 pour un aperçu général). Ainsi pourrait-on s’attendre à ce que des discussions explicites sur la nature de la *représentation* soient toujours à l’ordre du jour. Or, c’est un fait, la discussion en philosophie de la perception n’aborde pour ainsi dire presque pas cette question générale. Le plus souvent, les philosophes de la perception avancent des arguments sur

* La version anglaise originale de cet article a été publiée en 2017 dans la revue *Con-Textos Kantianos – international journal of philosophy* sous le titre “Apperception or environment – John McDowell and Charles Travis on the nature of perceptual judgement” (Apercepción o ambiente. John McDowell y Charles Travis sobre la naturaleza del juicio perceptivo”) (n° 6, Diciembre 2017, pp. 79-92). Je remercie *Con-Textos Kantianos* pour leur permission de publier cette version.

les ‘bons’ et les ‘mauvais’ cas, c’est-à-dire des perceptions véridiques d’un côté et des illusions et des hallucinations de l’autre, en laissant toute assomption sur la représentation dans l’implicite. Les discussions ont ainsi tendance à devenir quelque peu rigides. Il me semble qu’une telle rigidité est absente du débat que j’analyse ici, le débat entre John McDowell et Charles Travis au sujet de la perception et de la représentation. Un aspect essentiel de ce débat, c’est qu’il concerne directement la nature de la représentation. Un autre, c’est qu’il révèle non seulement en quoi pourrait vraisemblablement consister le fait d’être kantien dans ce contexte – à savoir qu’il consiste à attribuer un rôle spécifique à la conscience dans le jugement –, mais aussi la forme que pourrait prendre une opposition générale à une position kantienne.

Bien que, dans ce qui suit, je compare les positions respectives de John McDowell et Charles Travis sur la perception en soulignant leurs différences, je commencerai par attirer l’attention sur ce qu’elles ont de commun. Les deux philosophes partagent une conception du travail du philosophe et de la nature de la philosophie en général. Sur ce point, leurs travaux contrastent avec beaucoup d’autres menés actuellement en philosophie de la perception. Ceux-ci peuvent être très proches des sciences cognitives de la perception voire se confondre avec elles. Même chez des philosophes qui on n’a pas tendance à associer immédiatement aux sciences cognitives, on rencontre souvent un manque de distinction entre les sciences cognitives de la perception et la philosophie, qui peut bien sûr être étayée par des arguments (voir p. ex. Burge 2010). En tout cas, ni McDowell ni Travis n’acceptent cette conception du travail de la philosophie de la perception. Ni pour l’un ni pour l’autre, les problèmes de la philosophie et ceux des sciences cognitives ne doivent être confondus. Ce point de vue se fonde sur la discussion de la nature de la représentation et se traduit notamment par le fait que, pour aucun des deux, il n’est légitime de dire que les états subpersonnels du sujet percevant (tels que les états du cerveau) sont des représentations, alors que c’est souvent le cas aussi bien en sciences cognitives qu’en philosophie de la perception qu’ils soient considérés comme ça. McDowell et Travis pensent donc tous les deux que le travail philosophique sur la nature de la perception et de la représentation reste à faire même si le travail scientifique sur la perception est en cours.

Étant donné que le débat McDowell-Travis a lieu dans un contexte de consensus philosophique, il est difficile d'identifier clairement la source de leurs divergences. C'est pourquoi une triangulation est nécessaire. Dans cet article, j'utiliserai Kant et Frege afin d'établir cette triangulation. Je ferai référence à leurs conceptions respectives du jugement en comparant et en contrastant les propositions de McDowell et de Travis sur la perception et la représentation. Ce choix est presque trop évident puisque le représentationalisme de McDowell au sujet de l'expérience perceptuelle s'imprègne d'une lecture de Kant et que Frege constitue (actuellement) la référence centrale de Travis lorsque celui-ci affirme que les expériences perceptuelles sont dépourvues de contenu représentationnel⁽¹⁾. Ce qui peut ajouter de l'intérêt à cette triangulation, c'est que McDowell n'est pas Kant et que Travis n'est pas Frege: leurs lectures de Kant et de Frege soulèvent en fait une vive controverse. Ils soulignent et taisent des aspects de Kant et de Frege, ce qui, en soi, est révélateur des propres positions de McDowell et de Travis ainsi que de ce qui les distingue.

Une autre mise en garde est nécessaire avant d'aborder la triangulation. Si nous devons entreprendre de comparer simplement Kant et Frege au sujet du jugement, (c'est-à-dire sans tenir compte de McDowell et Travis), l'enjeu serait important du point de vue de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de la logique. Des questions concernant la nature et la structure des jugements et des propositions entreraient en jeu, de même que la notion clé d'analyticité (une notion qui change complètement de forme de Kant à Frege⁽²⁾). Mais il y a aussi quelque chose d'autre et, dans ce qui suit, je cherche ce quelque chose d'autre – ce qui apparaît dans le titre de cette section sous la forme 'aperception ou environnement'. Selon ma perspective, l'*aperception* est la pierre de touche kantienne de McDowell pour le jugement tandis que l'*environnement* est la pierre de touche fregienne de Travis. C'est ce qui m'intéresse le plus dans cet article.

(1) C'est ça 'le silence des sens'. J.L.Austin était la référence principale pour la formulation de la perspective du silence des sens sur la perception quand l'article de Travis *The Silence of the Senses* (Travis 2004/2013a) a été publié en 2004 dans la revue *Mind*. C'est l'article qui est le plus souvent cité quant à la position de Travis sur la perception.

(2) Voir Boyle 2020.

2. Représentation et 'forme partagée'

Une chose est sûre dès le départ : malgré l'accord sur la façon de travailler en philosophie de la perception, ainsi que sur l'idée (négative) que les états cognitifs subpersonnels d'un sujet percevant ne peuvent pas encore être considérés comme des représentations, la conception représentationnaliste des expériences perceptuelles (c'est-à-dire l'idée selon laquelle les expériences perceptuelles elles-mêmes représentent les choses comme étant d'une certaine manière) de McDowell entre en contradiction avec la perspective du silence des sens de Travis. Mais comment ce désaccord peut-il être expliqué et mieux compris ?

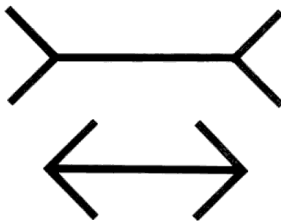
McDowell et Travis abordent tous les deux la question de la perception comme faisant partie d'une recherche sur les capacités conceptuelles des agents. Voici un exemple donné par McDowell dans son article *Conceptual capacities in perception* :

A zebra can be described, but that is no reason to suppose that the zebra itself has a form it shares with a description, or with the thought a description expresses. (McDowell 2009b, p. 142) [Un zèbre peut être décrit, mais ce n'est pas une raison de supposer que le zèbre lui-même a une forme qu'il partage avec une description, ou avec la pensée qu'une description exprime]

Pour comprendre cet extrait, il ne faut pas oublier que certains critiques accusent McDowell d'idéalisme justement parce qu'ils lui attribuent l'idée d'un partage de la forme – la même forme serait là, aussi bien dans le monde que dans la pensée –, ce qu'ils considèrent comme une 'projection de la subjectivité'. Dans ce passage, McDowell rejette cette lecture (dans le passage cité, il répond justement aux critiques de sa position par Michael Ayers). Mais si ce n'est pas le partage d'une forme qu'il propose, qu'est-ce alors ? Voici ce que dirait McDowell au sujet de l'expérience perceptuelle. Mon expérience visuelle de ceci :



ou cela...



... est un 'tenir-pour', qui est ensuite confirmé (ou infirmé) par un jugement. Selon McDowell, les perceptions (*seemings*) ressemblent à des *claims*, c'est-à-dire des *claims*-qui-ne-sont-pas encore-des-jugements. Or '*claim*' est un terme de Wilfrid Sellars dont McDowell pense qu'il est 'faux dans la lettre mais juste dans l'esprit' – comme il le dit dans son article *Avoiding the Myth of the Given* (McDowell 2009a, p. 267). Il utilise ce terme pour parler des expériences en tant qu'intuitions. Ici, ne perdons surtout pas de vue que le but principal de l'approche de la perception de McDowell est épistémologique. Selon le philosophe français Jocelyn Benoist, l'approche de la perception de McDowell a même un but épistémologique *beaucoup trop dominant*. Benoist parle de '*La misère du théoréticisme*' qui consiste à 'confondre perception et connaissance perceptive' (Benoist 2013, p. 9). Quoi qu'il en soit, pour McDowell, une description de l'expérience perceptuelle est fondamentale pour comprendre la connaissance, car nous ne pouvons comprendre les relations en vertu desquelles tout jugement est justifié autrement que comme des relations à l'intérieur de l'espace des concepts (il s'agit d'une thèse centrale de son livre de 1994 *Mind &*

World⁽³⁾). Or, seules les représentations entrent dans de telles relations ; c'est pourquoi le fait que les expériences perceptuelles soient représentationnelles est essentiel pour la connaissance. Mais, depuis, McDowell a reformulé cette position de *Mind and World* selon laquelle ce contenu représentationnel serait un contenu propositionnel. Il ne défend plus l'idée de contenu propositionnel de l'expérience ; ce changement de position se manifeste très clairement dans son article *Avoiding the Myth of the Given* (McDowell 2009a). Il n'affirme plus que les *seemings* perceptifs ont un contenu propositionnel ; il croit que seuls les jugements et les assertions en ont un. Néanmoins il affirme toujours que les expériences perceptuelles ont un contenu : elles ont ce qu'il appelle un *contenu intuitionnel*. Et le *contenu intuitionnel* de McDowell est une interprétation de l'*Anschauung* de Kant. C'est d'ailleurs le mot allemand *Anschauung* que McDowell traduit par 'having in view' (McDowell 2009, p. 260). Il soutient aujourd'hui que les expériences perceptuelles ont un contenu intuitionnel ; c'est pourquoi elles sont représentationnelles.

Avant les altérations et les reformulations les plus récentes, le représentationnalisme de McDowell avait été une cible pour Travis, notamment dans son article *The silence of the senses* publié dans la revue *Mind* en 2004 (Travis 2004/2013). Ce que Travis critiquait alors, c'était l'attachement des représentationnalistes au caractère déterminé (*determinateness*) des *seemings*. D'après lui, cet attachement était indissociable du représentationnalisme concernant l'expérience perceptuelle (McDowell n'était pas le seul à faire l'objet de cette critique, c'était aussi le cas p. ex. de Christopher Peacocke, Gilbert Harman, John Searle, Michael Tye ou Colin McGinn). Or pour Travis, comme l'a dit un jour McDowell lui-même (qui excelle dans la formulation des thèses des autres), si un rocher peut ressembler à la fois à un animal tapi et à un rocher, il vaudrait mieux que tout cela ne soit pas le contenu de la même expérience perceptuelle (McDowell 2013b). Dans *The silence of the senses*, ce sur quoi se fondait l'objection à l'attachement des représentationnalistes au caractère déterminé des *seemings*, c'est une analyse linguistique dans une veine très

(3) *L'esprit et le monde*, traduction de Christophe Al-Saleh, Paris: Vrin (2007).

austinienne, autrement dit une analyse de la façon dont nous parlons de *looks*, de *seemings* et d'apparences. L'analyse concluait qu'il n'existe tout simplement pas un seul *sense of looks* pouvant convenir au représentationnaliste en ce qui concerne les expériences perceptuelles⁽⁴⁾. Il y a beaucoup de sens de *looks*, ou de *seemings*, autrement dit, nous parlons de *looks* et d'apparences dans plusieurs sens. Selon la terminologie la plus récente de Travis (2013⁽⁵⁾), il y a notamment des apparences perceptuelles (c'est-à-dire visuelles) et des apparences conceptuelles. Imaginez que nous disions 'la ligne supérieure a l'air (*looks*) plus longue' en regardant les lignes de Müller-Lyer ci-dessus. Puis comparez avec le cas où nous disons, en regardant la télé le soir des élections présidentielles françaises, avant de connaître les résultats complets : 'On dirait que (*It looks like*) Macron va gagner les élections'. Ce que Travis veut démontrer, c'est qu'il s'agit là de phénomènes complètement différents qu'il ne faut pas confondre. Or, selon Travis, une confusion des nombreux sens de *looks* et de *seemings* est inévitable quand nous parlons d'une expérience perceptuelle en tant que *seeming* particulier. *Nous faisons comme s'il y avait une chose qui soit la seule façon dont les choses se présentent (look) lors d'une certaine expérience perceptuelle.*

Certes, on peut rétorquer: mais n'existe-t-il pas une telle chose, au moins parfois ? Reprenons l'illusion de Müller-Lyer. Ne devrions-nous pas penser qu'il y a un *look* ici (un et un seul) ? (Un *look* qui n'est pas un *look* conceptuel, mais bien un *look* visuel objectif). Ici, Benoist cite Merleau-Ponty pour dire pourquoi nous ne devons pas le penser :

dans l'illusion de Müller-Lyer les segments ne sont *ni égaux ni non-égaux*, c'est dans le monde objectif que cette alternative s'impose (Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, cité par Benoist dans *Le bruit du sensible*, p. 92)

Selon Benoist, Merleau-Ponty veut dire que cette alternative n'existe que dans le monde objectif, donc avec le jugement. C'est une position que Benoist

(4) Visant beaucoup de représentationnalistes, pas seulement McDowell, qui se distingue en tant que disjonctiviste.

(5) Travis 2013 comporte une nouvelle version de l'article paru en 2004 dans *Mind*.

attribue à Travis et qu'il approuve. En tout cas, un des arguments de Travis dans *The silence of the senses* est que la diversité des sens de *looks* et de *seemings* exclut ce dont le représentationnaliste a besoin pour défendre son affaire. Il suggère de s'en tenir au caractère non déterminé de ce qui se présente à nous et donc à l'idée selon laquelle, au fond, la perception offre tout simplement les choses à la vue ; telle est une partie de la perspective du 'silence des sens'. En d'autres termes, selon Travis, le *voir* est essentiellement 'inarticulé' (Narboux 2012). Mais bien sûr, pour McDowell, il s'agit là du Mythe du Donné. Ce qui m'intéresse ici, c'est de savoir ce que la conviction divergente de McDowell (la conviction que le *voir* est essentiellement articulé) doit à Kant.

3. Le Kant de McDowell

Je veux donc examiner le Kant de McDowell, une lecture fortement influencée par Willfrid Sellars. Prenons la formulation inspirée de Kant de ce qui constitue le Mythe du Donné : nous succombons au Mythe du Donné si nous ne reconnaissons pas que l'entendement (*understanding*) est en jeu dans la sensibilité elle-même. Mais qu'est-ce qui, chez Kant, intéresse McDowell et qu'est-ce que cela a à voir avec le jugement ?

Certes, McDowell s'intéresse parfois aux arguments transcendants (voir p. ex. McDowell 2009d) et on peut faire remonter les arguments transcendants à Kant. Mais il ne s'intéresse ni à l'ensemble du cadre transcendantal de Kant, ni à sa conception de la subjectivité dans la mesure où celle-ci comporte, disons, la différence entre l'entendement et la raison, ni à la question de la nature de la synthèse, ni à l'inventaire des formes de l'unité propositionnelle (c'est-à-dire des catégories) de la *Critique de la raison pure*. Ce qui l'intéresse, c'est l'unité, l'unité du jugement dans sa relation avec l'intuition. C'est pourquoi la citation récurrente de la *Critique de la raison pure* est la suivante :

The same function which gives unity to the various representations in a judgement also gives unity to the mere synthesis of various representations in an intuition; and this unity in its most general expression, we entitle the pure concept of the understanding
[La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement

donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations *dans une intuition*, unité qui, généralement parlant, est appelée le concept pur de l'entendement (I. Kant, *Critique of Pure Reason* A 79/B104-105, § 10 Analytique Transcendentale) (traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris: Félix Alcan, 1905, pp. 110-111)]

Nous tombons dans le Mythe du Donné si nous ne reconnaissons pas que seule l'unité (de contenu) du jugement peut rendre compte de l'unité de contenu de l'intuition.

Notons que pour Kant lui-même, le jugement est fortement synthèse : un jugement est un acte mental de synthèse sous une forme logique, c'est-à-dire une forme de synthèse discursive (une catégorie), qui a trait à la synthèse de la diversité (*Mannigfaltigkeit*) dans l'intuition (*Anschauung*). C'est parce que cet acte mental consistant à juger est tellement essentiel que nous pouvons p. ex. soutenir (c'est notamment le cas de la thèse de Béatrice Longuenesse dans son livre de 1998 sur Kant et la capacité de juger) (Longuenesse 1998) que la capacité de juger (*Vermögen zu urteilen*) a la préséance sur les catégories en tant que 'table' fixe de formes (dédites de celle des jugements). Cette fonction synthétique de l'unité est en effet déterminante dans le propre cadre de Kant, notamment parce qu'elle établit le lien entre le jugement et la conscience. Au paragraphe 19 de l'Analytique transcendantale, Kant dit qu'un jugement est la manière de ramener des cognitions (*Erkenntnisse*) données à l'unité objective de l'aperception, donc à la conscience (*die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen*).

Venons-en à l'histoire (officiellement kantienne) de McDowell concernant l'expérience et le jugement. L'expérience révèle que les choses sont telles ou telles ; il appelle cela des *seemings*. Lors d'une expérience, les capacités qui appartiennent à la raison (il parle de *conceptual capacities*) sont mises en œuvre. Elles sont mises en œuvre dans l'expérience elle-même – mais cela ne veut pas dire que nous devons concevoir l'expérience perceptuelle comme un 'rassemblement des significations'. Il suffit de reconnaître que les expériences perceptuelles sont des *mises en œuvre* – pas des exercices – des capacités conceptuelles.

Mais cela veut dire qu'il y a déjà un potentiel d'activité discursive dans l'intuition qui a son contenu – et pour cela, tous les concepts n'ont pas besoin d'être

mobilisés, mais certains doivent l'être. Cependant, le contenu, dont le rôle dans ce type de connaissance est dû à une autre capacité, la capacité de reconnaissance (*recognitional capacity*), n'a pas besoin de faire partie de l'expérience perceptuelle. L'expérience me met dans une position me permettant de savoir de façon non inférentielle que p. ex. ce que j'ai vu (et à ce moment-là, je n'avais pas le concept de *cardinalidae*), c'était un *cardinalidae* (*a cardinal*):



Même si, selon le point de vue ci-dessus, l'expérience a un contenu (conceptuel), elle n'a pas de contenu *propositionnel* et elle n'a pas besoin non plus de comporter tout ce que l'expérience permet à un sujet de savoir de manière non inférentielle. Ce que McDowell veut dire lorsqu'il affirme que les expériences ont un contenu intuitionnel, c'est que l'unité du contenu intuitionnel est donnée ; il ne résulte pas du rassemblement des significations, comme c'est le cas de l'unité discursive. Mais ce n'est pas non plus fourni par la sensibilité seule. Voilà ce qui importe pour McDowell. Considérer que des capacités rationnelles sont mises en œuvre même dans notre voir irréflecti, c'est, pour McDowell, le meilleur antidote à une conception intellectualiste de la rationalité humaine (McDowell 2009, p. 271).

Évidemment, si selon cette perspective anti-intellectualiste, les *seeings* sont des *seemings* et donc des (proto-) *judgings*, on peut se demander s'il s'agit vraiment là du meilleur antidote à une conception intellectualiste de la rationalité humaine (Hubert Dreyfus, lui-même paladin de l'anti-intellectualisme en philosophie et en sciences cognitives, a critiqué McDowell dans le débat qui les a opposés quelques années avant sa mort, parce qu'il nous considère comme

des ‘animaux rationnels 24h sur 24’) (Shear 2013). Mais là où je veux en venir, c’est simplement que, chez Kant, ce qui fait tenir ensemble l’unité sensible et l’unité discursive, c’est le ‘je pense’ de l’aperception. Cela l’amène à explorer l’idée d’unité originellement synthétique de l’aperception – et avec cette idée d’unité originellement synthétique de l’aperception, il s’agit déjà d’une conception de la conscience, d’une conception de la conscience en tant que synthèse. Notons que la synthèse telle qu’elle se conçoit dans l’idée d’une unité synthétique de la conscience, a un autre sens que la synthèse des concepts dans un jugement (celle-là implique notamment le temps). Quoi qu’il en soit, c’est à l’unité que McDowell s’intéresse quand il recourt à Kant. Comme Kant, il croit que l’unité a un rôle à jouer : l’unité de jugement est à accomplir. A-t-il besoin d’aller plus loin, du jugement vers les eaux plus troubles de la discussion de la position de Kant sur la conscience et la conscience de soi, un sujet hautement controversé ? Peut-être pas. Ce n’est pas son principal centre d’intérêt (et son point de vue sur la conscience de soi diverge nettement de celui de Kant – n’oublions pas p. ex. que McDowell est un animaliste en ce qui concerne la métaphysique de l’identité personnelle, ce qui semble difficile à concilier avec n’importe quelle forme de kantisme).

Une dernière chose pour terminer d’esquisser la position actuelle de McDowell sur le jugement : en quoi consiste exactement le jugement, ‘the paradigmatic exercise of theoretical rationality’ comme il l’appelle, dans cette vision de l’expérience et de l’intuition ? Selon McDowell, juger, c’est rendre les choses explicites pour soi-même. Les jugements sont des analogues intérieurs des assertions. La capacité de juger est une capacité de spontanéité, d’auto-détermination à la lumière de raisons reconnues comme telles par le sujet. Il s’agit là pour McDowell du trait le plus important du jugement. Un jugement perceptuel bien informé obtient son droit épistémique (*entitlement*) à la lumière de l’expérience du sujet (McDowell 2009, p. 257). C’est ce qui intéresse le plus McDowell : même si la façon dont l’expérience représente les choses n’est pas contrôlée par le sujet (McDowell 2004, p. 11) il doit au moins être possible – face à un certain *seeming* – de décider s’il faut ou non juger que les choses sont d’une certaine manière.

4. Le Frege de Travis

Un élément-clé pour comprendre le débat McDowell-Travis sur la perception, c'est que le problème de l'unité du jugement est un problème pour McDowell tandis que ce problème n'existe pas pour Travis. Pourquoi en est-il ainsi ? Dans la conception du jugement fregienne (ou plutôt inspirée de Frege) de Travis, un jugement n'est pas une réalisation, la réalisation de l'unité – il n'y a pas d'unité devant être réalisée dans le jugement parce qu'il n'y a pas d'action dans le jugement. Un jugement se produit quand il y a un risque d'erreur, et c'est le cas quand on est confronté à (ce qu'il y a dans) un environnement. Dans la terminologie de Travis, 'environnement' signifie 'ce qu'il y a à rencontrer'. Un jugement n'a rien à voir avec des concepts donnés qui seraient apportés à l'unité subjective de l'aperception. Un jugement, c'est plutôt l'*attitude* d'un *agent* dans un *environnement*. Dans *Frege Father of Disjunctivism*, Travis présente les choses ainsi (Travis 2013, p. 89) :

Frege saw that we needed an environment, and thus perception, and not merely sensation, if there is something for logic to be about. Not that logic applies only to environmental thoughts but rather that only given an environment for thinkers can the notion of judgement gain a foothold

[Frege a vu que nous avons besoin d'un environnement, et donc de perception, et pas seulement de sensation, si la logique doit avoir vraiment un sujet. Non pas que la logique ne s'applique qu'aux pensées environnementales, mais plutôt que ce n'est que dans un environnement pour les penseurs que la notion de jugement peut prendre pied.]

Jerry Fodor a résumé sa conception de l'esprit en disant : pas de représentations, pas de calculs, pas de calculs, pas d'esprit. Telle est la devise qui sous-tend la conception de l'esprit et de la pensée de Travis : pas d'environnement, pas de jugement, pas de jugement, pas de logique (et s'il n'y a pas de jugement, il n'y a pas de pensée). La raison pour laquelle l'environnement est aussi important, c'est le fait que, pour Travis, le jugement implique un genre particulier de correction : la vérité. Selon Frege, la vérité relève précisément de la logique.

C'est à la logique qu'il incombe de rendre explicites les lois de l'être vrai :

Der Logik kommt es zu, die Gesetze des Wahrseins zu erkennen (Frege 1918/1993, p. 30). [c'est à la logique qu'il appartient de connaître les lois de l'être vrai (traduction de Claude Imbert, Frege, G. (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Paris : Seuil, p.170]

Pas de vérité, pas de logique. Et Travis prétend que cette sorte de correction – la vérité – n'existe pas pour le non-environnemental :

To be a judgement just is to be subject to a kind of correctness (i.e. truth), which is a particular kind of correctness (contrasting, for example, with being justified). *Explaining* what kind of correctness *truth* is and *explaining* what sort of attitude *judgement* is are *one and the same enterprise* (Travis 2013, p. 71) [Être un jugement, c'est être soumis à une sorte d'exactitude (c'est-à-dire la vérité), qui est une forme particulière d'exactitude (contrastant, par exemple, avec le fait d'être justifié). Expliquer quel genre de correction est la vérité et expliquer quel genre d'attitude est le jugement est une seule et même entreprise]

Mais jusqu'à présent, l'histoire de Travis est une histoire à propos de la logique, du jugement et de la vérité – comment devient-elle une histoire à propos de la perception ? Et comment est-il possible que, dans cette histoire, Frege en arrive à ne plus être conceptualiste en ce qui concerne la perception ? Dans la mesure où il s'est intéressé à la perception, notamment dans *La pensée* (*Der Gedanke*), Frege est habituellement considéré, p. ex. par Michael Dummett (Dummett 1993), comme un conceptualiste en ce qui concerne la perception. Certes, la lecture de Frege par Travis est très peu orthodoxe. Voici comment le passage important de *La pensée* qui introduit le rôle de l'élément non sensible (*nicht sinnlich*) se présente généralement (en anglais et dans l'original en allemand et dans une traduction française) :

Having impressions is not seeing things...It is necessary but not sufficient. Something *nicht sinnliches* has to be added. This is what unlocks the outer world. Without it each of

us would be locked in an inner world. Besides the inner world we must distinguish the external world of sensible perceptible things. (but) To recognize any of these domains we need something not sensible (Frege 1918/1997, p. 343)

La possession d'une impression visuelle est nécessaire à la vision des choses mais non suffisante. Ce qui doit s'y ajouter n'est pas sensible. Et c'est justement ce qui nous ouvre le monde extérieur, car sans cet élément non sensible chacun resterait enclos dans son monde intérieur (trad. de C. Imbert, p. 192)

[Dans l'original en allemand : Das Haben von Gesichtseindrücken ist zwar nötig zum Sehen der Dinge, aber nicht hinreichend. Was noch hinzukommen muß, ist nichts Sinnliches. Und dieses ist es doch gerade, was uns die Außenwelt aufschließt; denn ohne dieses Nichtsinnliche bliebe jeder in seiner Innenwelt eingeschlossen]

Ce quelque chose de non sensible est ce que Frege appelle une pensée. Selon Travis, une pensée contient toujours quelque chose qui va au-delà du cas particulier, ce qui permet de présenter le cas particulier comme relevant de la généralité (*etwas Allgemeines*). Et rien de moins que cela, c'est-à-dire rien de moins que quelque chose de non sensible (*nicht sinnliches*), permet d'évaluer ce quelque chose en termes de vérité. C'est justement parce que quelque chose de non sensible est impliqué dans la perception pour Frege que Dummett considère Frege comme un conceptualiste en ce qui concerne la perception. Comment se fait-il que Travis n'en fasse pas de même ?

Il faut faire un pas de plus. Pour Travis, ce pas, c'est une distinction ontologique (inspirée de Frege) entre le conceptuel et le non-conceptuel. Il définit le conceptuel comme 'des façons d'être des choses' (*'ways for things to be'*). Le non-conceptuel, ce sont les façons particulières dont les choses sont. Le conceptuel appartient au domaine de la logique, le non-conceptuel pas. Et son argument est ici que la logique ne suffit pas pour rendre compte de ce qu'il appelle la portée de la raison (*reason's reach*), c'est-à-dire la rationalité des agents. L'idée est que cette portée permet d'atteindre le non-conceptuel et ce, grâce au jugement, rien que le jugement. Ainsi, les jugements sont des jugements portés par des agents – ce qui veut dire que, pour Travis, les pensées fregiennes envisagées correctement se révèlent être des abstractions à partir de jugements.

Ce n'est qu'en faisant ce pas de plus que nous pouvons accéder à la lecture suivante de '*seeing*' :

Mais ne vois-je pas que cette fleur a cinq pétales? Vous pouvez le dire, mais vous n'utilisez pas le mot «voir» dans le sens de simplement ressentir la lumière, mais vous voulez dire penser et juger.

[Aber sehe ich denn nicht, dass diese Blume fünf Blumenblätter hat? Man kann das sagen, gebraucht aber das Wort 'sehen' dann nicht in dem Sinne des blossen Lichtempfindens, sondern man meint damit verbunden ein Denken und Urteilen (Frege 1897, p. 149)]

C'est cette lecture du voir (*seeing*) que Travis propose comme alternative à la lecture kantienne de McDowell de *seeing* intégrant l'entendement à la sensibilité. Un point important est le rôle du jugement ici : le jugement est intégré à la 'portée de la raison' qui va du conceptuel au non-conceptuel. Bien sûr, du point de vue kantien de McDowell, le non-conceptuel travisien (les façons dont sont les choses) n'existe pas. Cependant, la conception de la représentation de Travis en tant que représenter-comme réalisé par un penseur ou agent suppose une connection du conceptuel au non-conceptuel, et cette opération relève du jugement. Représenter-comme est alors pour Travis une affaire entre trois parties ou une relation à trois. Il y a (1) celui qui représente, i.e. un penseur (*thinker*). Le penseur (2) représente-comme (i.e. recrute un extrait du conceptuel) pour atteindre un (3) certain extrait du non-conceptuel (qui est représenté-comme). Cette partie du non-conceptuel est représentée comme une façon d'être de quelque chose (impliquant ainsi le conceptuel, i.e. 'façons d'être des choses'). Il n'y a pas de représentation en dehors de cette affaire entre trois parties (ainsi, il n'y a pas de 'représentations' subpersonnelles p. ex.).

Je n'approfondirai pas la question ; ses implications clairement ontologiques doivent être étayées. Je tiens seulement à souligner que dans le débat McDowell-Travis, Travis se réfère surtout à Frege pour se demander comment nous pouvons intégrer la vérité dans une conception de la pensée et de la représentation. Et le principe est que ce qu'il appelle 'environnement' est nécessaire pour que des conditions de correction (*accuracy*) existent; cela exclut l'idée selon laquelle les expériences perceptuelles elles-mêmes auraient quelque chose comme des

conditions de vérité. Les expériences perceptuelles n'ont pas de conditions de vérité, les expériences se limitent à rendre visible ce qui nous entoure. La vue procure la conscience (*awareness*) de ce qui est devant les yeux, elle offre des opportunités. La pensée est une réaction (*response*) à cela ; ce n'est qu'ainsi qu'il peut y avoir représentation ainsi que la vérité et la fausseté.

5. Une ambiguïté concernant les apparences

Pour terminer, je voudrais tenter de découvrir quelle position la conception du jugement de McDowell inspirée de Kant, d'une part, et la conception de Travis inspirée de Frege, d'autre part, nous proposent envers une ambiguïté concernant la notion des apparences. Cette ambiguïté est importante pour les discussions métaphysiques, lorsque le fait d'être réaliste ou idéaliste quant aux relations pensée-monde est en jeu. Je pense qu'il y a ici une différence qui apparaît dans les préférences linguistiques respectives (et apparemment anodines) de McDowell et de Travis pour '*seemings*' et pour '*looks*'.

Voici l'ambiguïté. Quand nous parlons d'apparences, cela peut vouloir dire (1) un objet en tant que simple apparence, soit un *seeming to me* ; (2) un objet en tant qu'objet d'une apparence en tant que phénomène, le fait que quelque chose m'apparaisse (*my being appeared to*).

Imaginons Travis parler de *looks* à sa manière austinienne. Prenons l'exemple du citron-savon d'Austin – disons que j'ai un savon en forme de citron devant les yeux ; il ressemble à un citron, il ressemble à un vrai citron ; je crois que c'est un citron. Et alors ? Mes sens m'induisent-ils en erreur ? Mon expérience ne présente aucun problème. Il y a un citron devant mes yeux, ce n'est pas une hallucination, ni un vrai citron : c'est une imitation. La seule erreur se situe au niveau de la réflexion, du jugement, ni la réalité ni mon expérience ne posent aucun problème. Les *looks* sont ce dont les choses ont l'air pour tout le monde, pas seulement pour moi. Tel est le deuxième sens du mot 'apparences'.

Considérons maintenant les *seemings* de McDowell comme des *claims* (le terme de Sellars dont McDowell dit qu'il est faux dans la lettre mais vrai dans l'esprit). Il parle des *seemings* en tant qu'"actes de capacités d'un sujet dans un environnement". Mais si l'on songe à l'exemple de l'illusion de Müller-Lyer, il y

a le fait de paraître (*seeming*) et il y a le fait de décider, de juger : le sujet ne croit pas que les choses sont vraiment comme elles semblent être (*as they look*).

Dans la mesure où les *seemings* sont des *claims*, McDowell est tenté de les considérer comme des *seemings pour un sujet* et il court le risque d'hériter d'un problème de Kant. Le problème est le suivant : compte tenu des sens 1 et 2 ci-dessus, Kant choisirait officiellement et clairement le deuxième sens d'apparence : les apparences sont des phénomènes, le fait que les choses apparaissent à quelqu'un. Ce n'est que grâce à l'idée selon laquelle le jugement implique l'unité d'aperception que s'insinue le premier sens d'apparence (un objet en tant que simple apparence est un *seeming to me*). Mais c'est donc que Kant risque 'd'internaliser l'objet de la représentation dans la représentation' (expression empruntée à Béatrice Longuenesse).

Si un *seeming* est un *judging* et que juger suppose ramener les représentations sous l'unité de la conscience de soi, alors la conscience de soi est impliquée dans le *seeming*. Voilà ce que je veux dire quand je parle d'internaliser l'objet de la représentation dans la représentation.

Le fait d'internaliser l'objet de la représentation dans la représentation n'est évidemment pas le but de McDowell (ce devrait être le contraire en raison de son disjonctivisme). Mais c'est la forme de son recours à l'unité kantienne dans l'exercice de capacités rationnelles qui lui fait courir ce risque. Ainsi, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la nature du jugement, leurs allégeances kantienne et fregeienne font la différence pour ce qui devrait être leur position désubjectivante commune sur les apparences, en tant que compagnons disjonctivistes.

La position de Travis inspirée de Frege sur le jugement est profondément anti-kantienne et ce n'est pas à cause de discussions directes au sujet de la structure et de l'analyticité, le genre de discussions prisées par les logiciens et les historiens lorsqu'ils comparent Kant et Frege quant au jugement. Sa position est profondément anti-kantienne à cause de la 'contrainte que l'environnement impose à la logique' (*environment-constraint for logic*). Pour qu'il y ait de la logique, il faut qu'il y ait de l'environnement, étant donné la contrainte que l'environnement exerce sur le jugement. Certes, en dépit de la contrainte de l'environnement (qui est une contrainte pour que la logique soit, c'est-à-dire pour qu'il y ait de la logique), il y a aussi chez Travis une idée à propos de la portée de la raison. La

raison, i.e. la rationalité des agents porte sur le non-conceptuel ; cela contraste avec la portée de la logique, qui se situe au sein du conceptuel. Je ne prétends pas ici que tout cela va rester en l'état. Ce que je souhaite souligner, c'est que, contrairement à la position kantienne de McDowell, dans celle de Travis, il n'y a pas de place pour 'je pense' (en tant que conscience de soi). Il n'y a pas de place pour la conscience de soi parce qu'il n'y a pas de place pour la combinaison ou la synthèse, synthèse en une unité de concepts. Une telle conception du jugement suppose que les concepts existaient déjà pour le sujet, avant d'être employés dans un jugement et Travis rejette cette idée. Ni la position de McDowell sur le jugement ni celle de Travis n'est une description des rouages psychologiques à l'œuvre – ce n'est pas à cet niveau que le philosophe s'intéresse à la psychologie. Il reste néanmoins de la place pour une différence entre eux en ce qui concerne la nature des concepts, avec d'autres implications que je n'aborderai pas ici⁽⁶⁾. Il suffit de souligner que pour Frege tel que Travis le lit, dans l'ontologie qui résulte de sa position sur la logique et le langage, les concepts se situent au niveau de la *Bedeutung* (référence, dénotation, ce qui est désigné) et non du *Sinn* (sens). Au contraire, la façon kantienne de McDowell de considérer les *seemings* implique inévitablement l'aperception dans le déploiement des concepts.

Conclusion

Voici ce à quoi j'ai tenté d'arriver. Une conception de la perception est essentielle pour décrire les relations pensée-monde. Or, bien qu'il soit particulièrement important d'avoir une idée claire de la relation entre

(6) Bien que je n'aborde pas le contraste entre McDowell et Travis en ce qui concerne l'ontologie, il me semble qu'il y a là aussi des différences révélatrices. Travis raisonne en termes *d'objets et de concepts* 'd'après Frege'. L'élément-clé à tirer de Frege, c'est la distinction entre le conceptuel et le non-conceptuel, ou bien entre le conceptuel et l'historique (Travis parle soit de non-conceptuel, soit d'historique). Le conceptuel se réfère à des façons d'être des choses ; des 'généralités'. Le non-conceptuel se réfère aux choses telles qu'elles sont – des choses comme cette bouteille ou cet ordinateur devant moi ; pas au genre de choses auxquelles s'applique la logique. McDowell est passé de son ancien centre d'intérêt qu'étaient les *faits* à un attrait plus récent pour les *common sensibles* (McDowell 2009a, p. 261) afin de comprendre comment (certains) concepts doivent entrer en jeu dans l'expérience perceptuelle.

perception et représentation, la question de la représentation est très souvent invisible dans les discussions de la philosophie de la perception contemporaine. C'est ce qui arrive en particulier quand on commence par discuter le '*contenu représentationnel*' et par se demander si la perception en a ou non. Un aspect essentiel du débat que j'ai analysé, c'est qu'il concerne directement la nature de la représentation. Les positions sur le jugement que l'on trouve chez Kant et chez Frege, sont explicites et très différentes ; elles aident beaucoup McDowell et Travis à formuler clairement ce qu'ils entendent par 'représentation'. En adhérant à ces positions, McDowell et Travis parviennent à des conceptions contrastées de la perception et des apparences, ce que j'ai tenté d'analyser. Même si leur débat sur la perception et la représentation se déroule dans un contexte d'assomptions largement partagées sur la manière de procéder en philosophie de la perception, leurs allégeances kantienne et fregienne sont très différentes. Le contraste entre une perspective kantienne et une perspective fregienne, que j'ai essayé d'exprimer par l'alternative 'aperception ou jugement', nous aide à mieux comprendre ce que sont les questions essentielles concernant la perception et la représentation. C'est un pas important, non seulement pour la philosophie de la perception mais aussi pour évaluer comment s'en tire une position kantienne au sujet de la psychologie humaine et de quel genre de critiques elle fait l'objet.

Bibliographie

- Boyle, M. (2020), "Kant on Logic and the Laws of Understanding", in S. Miguens (ed.), *The Logical Alien*, Cambridge MA, Harvard UP, pp. 117-144.
- Brogaard, B. (2014), *Does Perception Have Content?*, Oxford, OUP.
- Dummett, M. (1993), *Origins of Analytic Philosophy*, Cambridge MA, Harvard UP.
- Frege, G. (1918). «Der Gedanke», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 2, In *Logische Untersuchungen*, hrsg. Günther Patzig, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, pp. 58-77. English translation: Beaney, Michael ed. 1997, *The Frege Reader*, London, Blackwell. Traduction française: Claude Imbert, in Frege, G. (1971). *Écrits logiques et philosophiques*. Paris : Seuil.
- Frege, G. (1983). *Logik 1897*. In *Nachgelassene Schriften*, H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach eds, Hamburg, Felix Meiner, 1983, pp. 137-163.
- Kant, I. (1929), *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London, Macmillan [édition citée par J. McDowell]. Traduction française citée : A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris: Félix Alcan, 1905.
- Longuenesse, B. (1998), *Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton, Princeton University Press.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009a), "Avoiding the Myth of the Given", in *Having the World in View*, Cambridge MA, Harvard UP.
- McDowell, J. (2009b), "Conceptual Capacities in Perception", in *Having the World in View*, Cambridge MA, Harvard UP.
- McDowell, J. (2009c), "Sensory Consciousness in Kant and Sellars", in *Having the World in View* Cambridge MA, Harvard UP.
- McDowell, J. (2009d), "The disjunctive conception of experience as material for a transcendental argument", in *The Engaged Intellect* Cambridge MA, Harvard UP.
- McDowell, J. (2009e), "Experiencing the World", in *The Engaged Intellect*, Cambridge MA, Harvard UP.
- McDowell, J. (2013a), "Perceptual experience: both relational and contentful", *European Journal of Philosophy* 21, 144-157 (Mark Sacks Lecture)
- McDowell, J. (2013 b), "Are the Senses Silent? (Response to Charles Travis)", in: <http://www.youtube.com/watch?v=fBQHEGg5JS0> (Agnes Cuming Lecture II)
- Miguens, S. (2020), "Les problèmes philosophiques de la perception". In R. Moati & D. Cohen-Lévinas eds. *Lire Le Bruit du sensible de Jocelyn Benoist*.

- Narboux, J.-P. (2012), "Voir, dire, et dire voir : McDowell, Travis, Clarke", in *Lire L'esprit et le monde de McDowell*, C. Alsaleh & A. Le Goff (éds.), Paris, Vrin, 2012, pp. 13-35. Suivi d'une réponse par John McDowell, pp. 249-255.
- Shear, J. ed. (2013), *Mind, Reason and Being in the World – the McDowell-Dreyfus debate*, London, Routledge.
- Travis, C. (2013a / 2004), "The Silence of the Senses", in Travis 2013, *Perception – Essays After Frege*, Oxford, OUP, pp. 23-58. Publication originelle in *Mind*, 113 (449), pp. 59-94. Complètement revu.
- Travis, C. (2012), "While Under the Influence", in Miguens and Preyer 2012, *Consciousness and Subjectivity*, Frankfurt, Ontos Verlag.
- Travis, C. (2013b), "Frege, Father of Disjunctivism", in Travis, *Perception – Essays After Frege*, Oxford, OUP, pp. 59-89.
- Travis, C. (2013c), "Unlocking the Outer World", in Travis, *Perception – Essays After Frege*, Oxford, OUP, pp. 59-89.
- Travis, C. (2014), "The Preserve of Thinkers", in Berit Brogaard (ed) *Does Perception Have Content?*, Oxford, Oxford University Press, pp. 138-178.
- Travis, C. (2019), "The Move, the Divide, the Myth and Its Dogma", in Johan Gersel, Rasmus Thybo Jensen, Morten S. Thanning and Søren Overgaard, (eds), *In the Light of Experience: New Essays on Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press, pp. 36-76.

Kant segundo Dieter Henrich: um estudo em torno do conceito de liberdade

I. Apresentação

No panorama da filosofia alemã contemporânea, há dois nomes que se impõem pela relevância dos seus pensamentos e pela comum postura de desenvolvimento de uma intensa convocação da tradição idealista e romântica: Dieter Henrich e Manfred Frank. Para lá do heideggerianismo, porventura demasiado hegemónico no contexto filosófico do século XX, e da sua declarada condenação da sofisticação conceptual e sistemática do idealismo, Henrich e Frank procuram repensar a tradição filosófica alemã – de Kant a Hegel –, recuperando as suas noções-chave, tais como: consciência, subjetividade, infinito, liberdade, etc.

Os méritos da obra de Dieter Henrich, de quem Frank fora aluno em Heidelberg, poderão ser considerados à luz do seu magnífico esforço de divulgação do estudo da filosofia alemã – kantiana, pós-kantiana, romântica e idealista – nos Estados Unidos, designadamente durante os anos 70 e 80, aquando da sua estadia em Harvard, por convite e incentivo de Stanley Cavell e de John Rawls. As lições de Henrich dedicadas a Kant, Fichte, Hölderlin ou Hegel, tal como apresentadas no contexto académico norte-americano e destinadas a um público familiarizado com a filosofia analítica, promoveram a assunção da convicção de que as principais problemáticas do idealismo alemão – particularmente, a questão da subjetividade – poderiam constituir, ainda, e com plena pertinência teórica, relevantes elementos de discussão filosófica (não seria supérfluo, a este respeito, considerar o trabalho de Henrich em Harvard como um acontecimento importante no desenvolvimento do diálogo entre a filosofia anglo-americana, de pendor analítico, e a filosofia continental).

O artigo que aqui apresentamos debruça-se sobre os estudos de Dieter

Henrich relativos ao pensamento de Kant, nomeadamente ao delineamento da sua postura interpretativa acerca do *corpus* crítico enquanto totalidade sistemática. Procuraremos, através da convocação de diversos escritos de Henrich, expor e perspetivar as conceções que definem e estruturam a sua leitura de Kant, particularmente através da apreciação da relevância concedida à noção de *sistema*. A proposta de ensaiar respostas às seguintes interrogações constituirá, neste sentido, uma das orientações teóricas do presente artigo: como se afigura elaborado e desenvolvido o sistema kantiano?; quais os conceitos fundamentais que estruturam o pensamento sistemático kantiano?; de que modo se diferencia o sistema kantiano relativamente aos posteriores sistemas filosóficos do idealismo alemão? O desenho das linhas de pensamento que compõem a interpretação kantiana de Henrich consistirá, igualmente, num objeto privilegiado das nossas atenções – a este respeito, será nosso propósito esclarecer determinadas conceções nucleares, tais como: i) a apreciação relativa à possibilidade de determinação do fundamento do pensamento kantiano; ii) o delineamento do conceito de *imagem moral do mundo* como possibilidade de abertura à compreensão da configuração do sistema crítico; iii) a avaliação da exigência eminentemente sistemática da elaboração da filosofia moral e da importância central do momento da escrita da segunda *Crítica*; iv) a perspetivação concernente ao conceito de liberdade enquanto conceito que permite pensar a possibilidade de uma *metafísica segundo Kant*. Em traços breves: a finalidade da elaboração do presente artigo consistirá, tão-somente, em oferecer uma introdução, tão clara e abrangente quanto nos for possível, da interpretação de Kant desenvolvida por Dieter Henrich.

II. Uma presença tão complexa quão inelutável

Um das singularidades mais determinantes dos estudos de Dieter Henrich sobre o pensamento de Kant consiste na assunção de uma postura teórica que aspira à determinação da cronologia do desenvolvimento das diferentes fases do *corpus* filosófico kantiano. O cuidado no delineamento de uma datação rigorosa do pensamento kantiano, no qual se inscreve a possibilidade de perspetivação de distintas posições filosóficas – e, em relação a estas, os avanços e os recuos na sua formulação, escrita e publicação, bem como as correções e as alterações

na apreciação da sua relevância interna –, definem e caracterizam a leitura de Henrich. Considerando tal gosto pela datação do desenvolvimento do *corpus* filosófico kantiano, importaria evocar, com justa pertinência, o célebre estudo de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, também este pautado, como sabemos, por conceções acerca da datação da configuração/reconfiguração do pensamento kantiano; em verdade, o estudo de Heidegger nunca se afigura como uma referência supérflua para Henrich – que, assinale-se, não se coíbe de louvar ou de refutar as suas principais perspectivas e asseverações.

Com efeito, o estudo de Heidegger apresenta-se, de um modo tão insistente quão curioso, como uma inelutável presença nas leituras de Henrich sobre Kant, constituindo, de um modo mais declaradamente explícito, o objeto central de um longo ensaio intitulado “On The Unity of Subjectivity”, integrado na coletânea de textos *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy* (1994). Convocando o estudo de Heidegger, cuja publicação ocorrera há mais de seis décadas (facto que, todavia, não constitui motivo para a proclamação da sua irrelevância interpretativa, sustenta Henrich), o filósofo procura refutar uma das posições-chave heideggerianas: a conceção acerca da imaginação enquanto faculdade preponderante da subjetividade transcendental e, no mesmo sentido, enquanto *raiz comum, mas para nós desconhecida*⁽¹⁾, entre sensibilidade e entendimento – uma conceção-chave traçada por Heidegger a partir da análise da Dedução Transcendental da primeira edição (1781) da *Kritik der reinen Vernunft*. Em traços breves, cumpriria elucidar que, de acordo com Henrich, o equívoco da leitura de Heidegger consistira, justamente, na sua postura de identificação, proclamada num tom decisivo e perentório, da imaginação enquanto *ursprüngliche Einheit* (Heidegger 2010, §27) entre as duas faculdades, sensibilidade e entendimento, e, de um modo mais complexo, enquanto núcleo desconhecido da razão humana. Segundo Henrich, a perspectiva de

(1) A formulação completa é, com efeito, da autoria de Kant: “[...] daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht an seiner gemeinsamen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand” (KrV, A15/B29).

Segundo a tradução portuguesa: “[...] que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento” (Kant 2008b, p. 56, A15/B29).

Heidegger, recorrendo, de modo enfaticamente ininterrupto, à noção de *Unbekannte* (Heidegger 2010, §6), não se afigura passível de dar expressão à posição efetivamente kantiana: primeiramente, tal como Henrich começa por advertir, cumpriria ter presente que a imaginação constitui, no interior do pensamento kantiano, uma faculdade básica, e que a sua cooperação com a sensibilidade e o entendimento, indispensável para que haja conhecimento, não supõe nem exige, de um modo filosoficamente razoável, que a existência das duas faculdades mencionadas seja deduzida da existência da imaginação – recorde-se, a este respeito, a expressão de Ernst Cassirer *Monismus der Einbildungskraft* (Cassirer 1931, p. 16), formulada como sentença condenatória da interpretação heideggeriana, que tenderia, pois, a propor a autonomização da imaginação como principal fonte do conhecimento humano em detrimento da avaliação da concordância formal entre faculdades no ato de determinação, objetivação e unidade do conhecimento dos objetos. No entanto, a postura de rejeição de Henrich relativamente à leitura de Heidegger desenvolve-se de um modo filosoficamente mais sofisticado: tal como Henrich o esclarece, o propósito kantiano não consiste numa posição de indicação deliberada de tal *raiz desconhecida*, de um modo que proponha ou exija a sua elucidação perfeita; distintamente, Kant parece manter, aos olhos de Henrich, uma postura de *não determinação* de tal princípio inacessível. Seguindo a argumentação de Henrich, importaria, ainda, ter presente que, no interior do pensamento kantiano, tal *raiz desconhecida* (entre sensibilidade e entendimento) constitui, para Henrich, algo de inteiramente fechado para nós, pois, ainda que Kant tivesse vislumbrado algo de desconhecido na estrutura essencial da razão, adverte Henrich, tal não poderá consistir no tal desconhecido que o filósofo havia assumido à luz da expressão *raiz comum* entre sensibilidade e entendimento. A postura heideggeriana de assertiva e enfática determinação do *Unbekannte* enquanto imaginação constitui, pois, o alvo de rejeição por parte de Henrich.

Whether Kant thinks of the “to us unknown” common root of sensibility and understanding as something yet to be reached in our knowledge, or rather as something that is in principle inaccessible to us, cannot be decided as easily as Heidegger implies. (Henrich 1994, p. 19)

No mesmo tom:

It has been clearly established that Heidegger's way of interpreting the hint about the common root does not capture Kant's own view. Kant's foundational enterprise does not point "consciously toward the unknown" in a manner that would call for its elucidation. Rather, Kant stays on this side of the space occupied by what is in principle inaccessible. (Henrich 1994, p. 19)

Ao longo do artigo "On The Unity of Subjectivity", Henrich, com crescente incisividade, sustenta que seria um erro conceber tal posição interpretativa heideggeriana – a tese sobre a imaginação transcendental como raiz comum desconhecida da razão humana – como original, como um contributo relevantemente novo para o estudo do pensamento kantiano. De um modo que se nos afigura especialmente controverso – mas, nem por isso, teoricamente supérfluo ou desinteressante –, Henrich procura esclarecer que a leitura heideggeriana constitui um certo modo de repetição não declarada dos modos de interpretação de Kant desenvolvidos pelo idealismo especulativo. A este respeito, Henrich recorda-nos que Fichte, nas suas primeiras obras – nomeadamente, na *Wissenschaftslehre* de 1794 – atribuíra à imaginação tal relevância fundamental na estrutura interna da subjetividade, parecendo evocar, de um modo que inverte o movimento cronológico da história da filosofia, a leitura heideggeriana de Kant. No mesmo sentido, Henrich procura afirmar que Heidegger, delineando a sua interpretação de Kant, se teria filosoficamente apoiado no estudo de Hegel com o título *Glauben und Wissen*, de 1802: segundo as elucidações de Henrich, o estudo de Hegel, que integra um importante comentário à filosofia kantiana, apresenta uma conceção relativa à imaginação transcendental como unidade intermediária entre dois elementos opostos, sensibilidade e entendimento; de acordo com a posição de Hegel, esclarece Henrich, Kant não poderia ter-se pronunciado, de um modo definitivo, acerca de tal unidade intermediária entre elementos opostos – pois, segundo Hegel, a filosofia kantiana, insuscetível de desenvolver modos de perspetivação filosófica de resolução das oposições, falhara a identificação, perfeita e consequente, da imaginação, no âmbito de tal quadro filosófico de ausência de uma dialética de superação dos opostos. Não

obstante, assinala Heinrich não sem ironia, que, contrariamente a Heidegger, Hegel não afirma que a hesitação de Kant decorreria de uma suposta ausência de coragem intelectual: em verdade, segundo Hegel, a imaginação transcendental é, sem mais, a ideia especulativa – e tal reconhecimento só se torna possível e efetivo no âmbito da filosofia hegeliana, momento final do saber absoluto.

O excursus, aqui delineado, sobre a influência das posições-chave da interpretação heideggeriana no âmbito dos estudos de Heinrich poderá ser apreciado como um ponto de partida, que consideramos razoável e pertinente, para a abertura à compreensão da postura de Heinrich relativamente a um certo gosto pela cronologia do desenvolvimento do pensamento kantiano. Tal como Heidegger, o olhar de Heinrich dirigido a Kant movimenta-se segundo um esforço de determinação das distintas posições filosóficas – e da sua evolução – ao longo da configuração do *corpus* e da obra kantianos. Como compreenderemos, o gosto de Heinrich pela datação cronológica do desenvolvimento das posições kantianas conduzi-lo-á à elaboração de uma leitura interpretativa que se sustenta numa perspetivação acerca do *corpus* filosófico kantiano como *corpus* sistemático – a noção de *sistema* apresenta-se, pois, como uma noção fundamental das posições de Heinrich sobre Kant. Todavia, o carácter filosoficamente complexo e, por vezes, desconcertante da convocação da leitura de Heidegger por parte Heinrich deverá ser avaliado de um modo mais atento: convocar a interpretação heideggeriana de Kant significa, aos olhos de Heinrich, a abertura de uma possibilidade de investigação e de determinação do *fundamento* do pensamento kantiano – e, numa primeira leitura, tal termo, o termo *fundamento*, afigura-se tão caro a Heidegger quanto a Heinrich. Interessantemente, de acordo com Heinrich, o fundamento do pensamento kantiano deverá ser compreendido mediante a consideração de um relevante conceito, caracterizado, por seu turno, à luz da noção de *insondabilidade* ou *imperscrutabilidade*. Não leiamos, no entanto, a postura de Heinrich acerca do fundamento insondável do pensamento kantiano segundo uma afinidade perfeita com uma certa postura heideggeriana de exclusiva dedicação à identificação de aspetos oclusos ou impronunciáveis no interior do *corpus* crítico. De um modo distinto, a postura de investigação e de determinação do fundamento do pensamento kantiano, tal como desenvolvida por Heinrich, possui como principal propósito a avaliação do carácter

eminentemente sistemático do *corpus* kantiano. As noções de *insondabilidade* ou de *imperscrutabilidade* constituem, em verdade, noções kantianas – e não se afiguram objeto de qualquer exultação filosófica, de pendor mais ou menos velado ou hermético, no âmbito da leitura de Henrich. O tom do seu pensamento traduz, sempre, sobriedade e clareza de posições.

III. A elaboração de uma imagem conceptual: a *imagem moral do mundo*

Apesar da declarada rejeição das principais concepções da leitura heideggeriana, a interpretação de Henrich revela-se igualmente sensível à perspetivação de modos de reconfiguração ou de transfiguração de distintas posições filosóficas no interior do pensamento kantiano, cronologicamente assinaláveis e determináveis. Importaria, a este respeito, ter presente a confluência das visões de Henrich e de Heidegger relativamente ao momento da elaboração, da escrita e da publicação da segunda *Crítica*, avaliado por ambos como o momento fulcral que definira, de modo decisivo, o *corpus* filosófico kantiano nas suas orientações estruturantes. Recorde-se, pois, que, segundo Heidegger, o delineamento da segunda *Crítica* promoveu uma alteração na postura kantiana relativamente à predominância da imaginação enquanto faculdade fundamental e à avaliação da finitude humana como marca característica da subjetividade fundamental – uma mudança de postura manifesta nas diferenças de posições entre a primeira e a segunda edições da *Kritik der reinen Vernunft* e na exigência de reescrita da “Dedução Transcendental” –, a favor de uma nova apreciação, lamentada por Heidegger, acerca do carácter racional puro do sujeito, no âmbito da sustentação de uma filosofia moral prática que afirmaria a moralidade pura da subjetividade, assente, por sua vez, numa razão pura, isenta de determinações sensíveis. Se assim é no contexto da interpretação heideggeriana, para Henrich, por seu turno, o desenvolvimento de uma segunda *Crítica* traduz o momento no qual o pensamento kantiano elabora, para si mesmo, o seu fundamento, constituindo-se, doravante, como um *corpus* filosófico sistemático.

No ensaio “The Moral Image of the World”, integrado na coletânea *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* (1992) – trata-se de

um texto apresentado numa conferência na Stanford University, em 1990, a propósito da comemoração dos 200 anos da *Kritik der Urteilstkraft* –, Henrich propõe-se perspetivar e determinar o *fundamento* (*foundation* é o termo que o filósofo utiliza, neste seu ensaio escrito em língua inglesa) do pensamento kantiano. À partida, tal como Henrich adverte, poder-se-ia assumir que a epistemologia (ou a teoria do conhecimento) apresentada na *Kritik der reinen Vernunft*, e no aparato conceptual operativo que esta integra e oferece, constituir-se-ia como o fundamento do *corpus* kantiano; todavia, tal fundamento, se assim o designarmos, não configura um fundamento filosófico num sentido pleno: repare-se, pois, que a configuração das possibilidades do conhecimento epistemológico, ou científico, acerca dos objetos consiste, em verdade, e tal como Henrich assinala, numa base fundacional demasiado frágil ou irrelevante no que concerne à fundação de um pensamento filosófico que aspira à sistematicidade. De acordo com as elucidações de Henrich, a *Kritik der reinen Vernunft* oferece, sim, um aparelho de conceitos – os meios mínimos operativos – que permite a ligação e a transição entre os vários e distintos discursos racionais, mas tal não se apresenta suficiente para que o compreendamos como o elemento fundacional de um *sistema* filosófico. Conquanto as três *Críticas*, como um todo, possam surgir, aos olhos do leitor menos avisado, como uma entidade monolítica, e desde sempre configurada na sua totalidade, importaria, pois, sublinhar, seguindo a argumentação de Henrich, que o seu objetivo, o das diferentes *Críticas*, consiste em avaliar o escopo e os limites de cada discurso racional, de um modo – e trata-se, aqui, de um ponto assaz importante – que permita acomodar um lugar legitimamente central para a filosofia moral apresentada na *Kritik der praktischen Vernunft* e para o seu conceito-chave: o conceito de *liberdade*.

O gosto de Henrich pela determinação da cronologia do desenvolvimento de distintas posições filosóficas assumidas no interior do pensamento kantiano poderia ser, a este respeito, evocado: conquanto o leitor menos conhecedor possa perspetivar as diferentes *Críticas* como uma estrutura monolítica, depreendendo, equivocadamente, que, antes de Kant redigir a primeira *Crítica*, o seu pensamento filosófico já estaria traçado como um sistema (e tal visão não poderá ser prontamente rejeitada como filosoficamente irrazoável ou destituída de sentido, pois, em verdade, os teoremas fundamentais da primeira *Crítica* permanecem no

interior do pensamento kantiano, constituindo-se como uma linguagem de base operativa nas obras posteriores do filósofo – o designado aparato de conceitos operativos), importaria elucidar, tendo presente as posições de Henrich, que, uma vez publicada a *Kritik der reinen Vernunft*, Kant não possuía planos definidos quanto à elaboração de uma *Kritik der praktischen Vernunft*. Mais do que isso: durante algum tempo, assinala Henrich, Kant ponderara incluir na segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* aquilo que acabaria por ser a *Kritik der praktischen Vernunft*: com efeito, Kant escreveu uma segunda *Crítica*, sustenta Henrich, pois as suas posições sobre moralidade mudaram consideravelmente, possibilitando a elaboração de um conceito que se apresentaria como o conceito eminentemente sistemático do pensamento kantiano.

No mencionado ensaio “The Moral Image of the World”, Henrich dedica-se à elaboração de uma imagem conceptual a partir da qual se permite desenvolver a sua perspetivação concernente ao pensamento kantiano enquanto corpus *sistemático*: trata-se da imagem conceptual que Henrich designa por *imagem moral do mundo* – ver o mundo a partir de um ponto de vista moral e criar um *corpus* de pensamento a partir de tal perspetiva fundacional, eis a postura de compreensão de Henrich. Tal imagem conceptual, a “imagem moral do mundo”, tal como Henrich a elabora – como que convocando, ainda que de modo não plenamente explícito, o conceito kantiano de *ideia de mundo moral* presente no capítulo “Do ideal do Sumo Bem como fundamento determinante do fim último da razão pura” da *Kritik der reinen Vernunft* –, constitui-se como um eixo filosófico orientador da determinação sistemática do pensamento de Kant na sua totalidade. Não se trata, com efeito, de uma imagem conceptual que Henrich definira como elemento de sustentação dos seus estudos sobre o pensamento kantiano, como que confirmando, dir-se-ia, quaisquer modos de criatividade interpretativa do comentador – mais do que isso: a imagem moral do mundo afigura-se, de modo rigoroso, como um elemento conceptual com o qual Kant se confrontara num momento cronologicamente assinalável, inscrevendo-o posteriormente no seu próprio pensamento, e determinando-o como pedra de toque das suas aspirações sistemáticas. Em traços breves: de acordo com a argumentação de Henrich, o pensamento kantiano constitui-se como um sistema, pois afigura-se delineado, na sua totalidade, à luz de uma imagem moral

do mundo – no mesmo sentido: a imagem moral do mundo e a estrutura de sistema traduzem duas determinações afins no interior do pensamento kantiano.

Segundo Henrich, a aspiração kantiana de configuração do seu *corpus* de pensamento como uma totalidade sistemática – à luz do desenvolvimento de uma imagem conceptual designada por *imagem moral do mundo* – apresenta-se primeiramente formulada no momento da escrita da segunda *Crítica*. É, pois, no âmbito da *Kritik der praktischen Vernunft* – obra que Henrich concebe como o cerne do *corpus* crítico – que o pensamento kantiano se afigura na posse de uma *imagem moral do mundo*, que o conduz à sua configuração e desenvolvimento como uma totalidade sistemática. A imagem moral do mundo traduz, por conseguinte, o carácter sistemático do pensamento de Kant – não se trata de uma mera imagem conceptual perspectivada como uma questão individual e localizada num contexto estritamente ético; por conseguinte, sob o olhar de Henrich, no contexto do pensamento kantiano, a filosofia moral não se configura como mais um discurso racional autónomo entre os demais discursos – a filosofia moral constitui, sim, a base fundadora, e o eixo de sustentação, do *corpus* sistemático kantiano.

It can easily be seen that on the one hand this conception of the method of systematic philosophy and on the other hand the conviction that one must assign moral philosophy a decisive role within the philosophical enterprise correspond to and support one another very well. Thus one can also expect that a correct understanding of what the moral image of the world might contain and the localization of such an image within the network and sequences of discourses would do more than simply solve a particular problem in an ethics that maintains that metaphysical views cannot be totally expelled from ethical questions. The moral image of the world poses a problem of much wider philosophical interest. Its solution must contribute to and become an integral component of the design for a system of philosophy. (Henrich 1992b, p. 7)

Uma das peculiaridades que caracterizam os estudos de Henrich dedicados ao pensamento kantiano consiste na sua postura de ênfase relativamente à importância de uma determinada influência, tomada por Henrich como fundamental. Tal influência, frequentemente referida por Henrich num tom

que não raras vezes combina a irreverência e a exultação teóricas, é Jean-Jacques Rousseau. Em verdade, de acordo com Henrich, a configuração kantiana de uma imagem moral do mundo – que não se traduz, bem entendido, num conceito efetivamente elaborado pelo próprio Kant, nunca tendo resultado numa conceção explicitamente definida (importaria, a este respeito, ter presente que o conceito kantiano mais próximo ou aproximado seria o de *ideia moral do mundo*) – decorre, pois, das leituras de Rousseau, especialmente de *Émile* e do seu livro IV, no qual se expõe a profissão de fé do Vigário Saboiano, que tantos dissabores e padecimentos trouxe a Jean-Jacques, como sabemos. No contexto dos comentários de Henrich, a ênfase dedicada à influência de Rousseau traduz a possibilidade de apreciação e de avaliação dos pontos mais graves da filosofia moral kantiana e, bem assim, de perspetivação e de compreensão do pendor eminentemente sistemático do *corpus* crítico.

O que é, então, a “imagem moral do mundo” – e porque tal conceito traduz uma influência tão marcante de Rousseau no âmbito do pensamento kantiano? É sempre a leitura de *Émile* que é convocada por Henrich: tal obra consiste, pois, no ponto de partida para a compreensão kantiana de uma “imagem moral do mundo”. Segundo uma argumentação teoricamente reconstituída por Henrich (e que se afigura pueril somente se tomada superficialmente), à luz dos preceitos de fé do Vigário Saboiano, a nossa razão requer, como que impondo, uma certa ordem de coisas – uma ordem moral das coisas –, que parece ser continuamente violada pelo curso do mundo; a designada “imagem moral do mundo”, que todos os homens possuem, traduz como que a consciência de tal ordem moral das coisas, que se encontra deturpada, vituperada, pelo curso do mundo, falando como o Vigário Saboiano, ou como Rousseau. Evocar-se-ia, a este propósito, a temática poética do *desconcerto do mundo*, tão culturalmente influente no século anterior, o século XVII, o século de Montaigne, e que se apresenta prolongada em Rousseau. A partir de tais posições, Henrich procura delinear uma possibilidade de perspetivação de tais posturas morais – tais visões morais acerca do mundo que devem orientar, segundo Rousseau, a nossa conduta moral enquanto agentes racionais – à luz das posições kantianas relativas aos postulados da razão (prática): a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Neste sentido, através da evocação incessante de *Émile*, Henrich propõe-se sustentar o

quão a filosofia moral de Kant deve a Rousseau, não somente no mero âmbito da temática da “sinceridade do coração” como artigo de fé do Vigário Saboiano, mas, principalmente, na postulação de uma ordem moral das coisas que é conforme ao carácter apodítico da lei moral: pois, tal como Henrich esclarece, o sujeito livre, respeitando a lei moral – o *respeito pela lei*, justamente – postula, do mesmo modo, uma imagem moral do mundo, isto é, uma ordem moralmente elevada, moralmente justa, que só poderá ser numérica, enquanto princípio orientador das ações humanas livres, e cujo garante é o ser sumamente bom e justo (a este propósito, não seria filosoficamente fútil advertir, segundo Henrich, que, no âmbito do pensamento kantiano, o conceito de *Deus* decorre, com efeito, da sua filosofia moral – nunca da teologia especulativa, como bem sabemos –, e, particularmente, da elaboração de uma conceção relativa a uma imagem moral do mundo, a uma ordem moral das coisas, no interior da qual a justiça relativa ao agir moral se constitui como uma das prerrogativas do ser sumamente bom).

Paralelamente à apreciação da influência de Rousseau, afigura-se, ainda, assaz ilustrativo o modo como Henrich concebe a influência em Kant do conceito de *moral sense* de Francis Hutcheson. Tal como adverte Henrich, a simpatia de Kant pela teoria do *moral sense* não deverá ser tomada num sentido pleno – pois, em Kant, a moralidade não pode ser concebida como algo que possui a sua origem num sentido particular, ainda que tal constitua o sentido superior. De modo distinto: em Kant, a moralidade – e o agir moral – determina-se como o fim da razão humana (configurando-se, igualmente, como o cerne estruturador do *corpus* filosófico sistemático). A filosofia moral, tomada a partir de uma perspectiva sistemática, traduz mais do que um discurso racional autónomo entre os demais – trata-se, pois, e tal como sustenta Henrich, da pedra de toque do sistema kantiano: todos os discursos racionais se sustentam sobre a filosofia moral – orientando-se, na sua configuração filosófica, à luz do desenvolvimento de uma “imagem moral do mundo” – que se afirma como o eixo de fundação de uma razão sistemática ou, recorrendo ao termo kantiano, arquitetónica.

Segundo uma argumentação particularmente complexa, Henrich perspectiva a elaboração e o desenvolvimento filosóficos de uma “imagem moral do mundo” em afinidade com a crescente recusa kantiana da noção de *felicidade* enquanto conceito-chave da filosofia moral. Encontramo-nos, pois, perante um dos pontos

mais estruturantes da leitura de Henrich. A rejeição da consideração da noção de felicidade como conceito fulcral da filosofia moral poderá ser, segundo Henrich, determinável: trata-se do momento da escrita de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, no âmbito da qual Kant abandona, por completo, a posição de que a moralidade deveria ser compreendida à luz do conceito de felicidade ou, de acordo com Hutcheson e a teoria do *moral sense*, de *maior felicidade para o maior número de pessoas*. Pois, tal como sustenta Henrich, Kant propõe-se posicionar no centro da sua filosofia moral o *respeito pela lei* enquanto única condição válida da ação moral, a única motivação livre e autónoma. A assunção de tal conceito – *respeito pela lei* – resultara, esclarece Henrich, de uma reconstrução profunda da filosofia moral de Kant (e do seu afastamento em relação a Hutcheson), que dera lugar a uma nova teoria moral delineada à luz de uma “imagem moral do mundo”, que, por seu turno, promovera, ou exigira, a configuração do pensamento kantiano enquanto *corpus* sistemático.

Once Kant had seen through these ambiguities, he was ready for a radical change in the basic design of his ethics: a moral philosophy worthy of the name must adopt as its point of departure the tenet that actions can only have a moral value if their motivation derives from the moral law alone. This insight led to Kant's well-known theory of “respect for the law” as the only moral motivation (a theory that cannot be explained as the result of a pietistic education, but only as the conclusion of a long process of reasoning). Its adoption resulted in a reconstruction of Kant's ethics in its entirety, indeed in much more, namely, in a new conception of the moral image of the world and in a new shape for the philosophical system at large. (Henrich 1992b, p. 22)

O desenho do *corpus* filosófico kantiano como sistema incluía, pois, o reconhecimento de que o respeito pela lei constitui a motivação moral primordial (é impossível derivá-lo de impulsos ou desejos egoístas e da aspiração de felicidade para si próprio), decorrendo – e tal constitui um ponto relevantíssimo – do carácter apodítico da lei, e da convicção de que é possível promover tal estado de coisas no mundo que o mérito e a felicidade possam ser distribuídos de uma forma que não conflitue com princípios morais. Neste sentido, a lei afirma-se como *facto da razão*, como bem sabemos – e como único modo de

apercebimento, à falta de melhor termo, da *liberdade*, no seu carácter insondável, e, não obstante, profundamente apodítico enquanto facto da razão.

IV. Da liberdade: a *pedra angular* do edifício da razão

Talvez as posições de Henrich não soem tão originais ou mereçam ser urgentemente lidas: são, com efeito, as posições de quem prefere pensar o sistema a pensar a autonomia dos discursos racionais, dir-se-ia. Sublinhe-se, não obstante, a singular postura de Henrich relativamente à avaliação da filosofia moral kantiana enquanto cerne do *corpus* crítico: com efeito, no âmbito dos estudos de Henrich, deparamo-nos com uma nova apreciação do conceito de *liberdade* enquanto elemento central do pensamento kantiano e da sua configuração enquanto totalidade sistemática, mediante um olhar interpretativo que não se coíbe de reclamar, recuperando filosoficamente, a pertinência conceptual de noções morais fulcrais, tais como: lei moral, facto da razão, respeito pela lei. Tendo presente tal postura, cumpriria assinalar o facto de os estudos de Henrich se desenvolverem em profunda oposição relativamente a outras posições interpretativas num contexto académico alemão. Mencione-se, a título de exemplo, a leitura preponderantemente estética de Kant desenvolvida por Christoph Menke, membro da designada Terceira Geração da Escola de Frankfurt, na sua influente obra *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida* (1988); rejeitando uma interpretação de pendor sistemático do pensamento kantiano, Menke propõe a noção de *Souveränität* como marca da predominância do estético sobre os demais discursos racionais: a posição de Menke traduz, com efeito, a ênfase, aberta e declarada, sobre a conceção do juízo estético como *ohne Begriff* (como modo judicativo subjetivo que suspende ou estiola os modos conceptuais científicos), proclamando, assim, a estética e o estético como domínios *soberanos* – atente-se: domínios não apenas autónomos, mas *soberanos* face aos demais, pois conduzem à interrupção destes últimos (a este propósito, Menke socorre-se de algumas excentricidades teóricas, como a apreciação de pretensas afinidades entre a estética kantiana e o formalismo russo e o seu conceito de *estranhamento* – *ostranenie*).

Relativamente a Menke, poder-se-ia afirmar que Henrich se encontra num

outro campo de visão, pois o seu pensamento revela-se sensível a outros aspetos do *corpus* kantiano: com efeito, Henrich recusa, por completo, a noção de soberania (do estético) sustentada por Menke – curiosamente, os estudos de Henrich sobre o pensamento estético kantiano existem em número muitíssimo reduzido, afigurando-se marcados por um certo pendor lacónico quanto ao tratamento das principais problemáticas. No ensaio intitulado “Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment”, também incluído na coletânea *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* (1992) – um dos raros ensaios dedicados à estética –, a postura de Henrich revela-se relutante quanto à perspetivação da singularidade ou da excecionalidade do juízo estético kantiano: no âmbito do mencionado ensaio, Henrich demora-se na descodificação da expressão kantiana *freies Spiel* – livre jogo, entre imaginação e entendimento, no contexto do juízo sobre o belo –, considerando-a como uma metáfora pouco clara em termos conceptuais e de equívoca compreensão a nível lógico e judicativo. No mesmo sentido, ao longo do referido ensaio, as posições de Henrich surgem envoltas numa certa postura de insistência quanto à conceção do juízo estético como um domínio judicativo que deriva, ou decorre, do aparelho lógico e conceptual da *Kritik der reinen Vernunft*. Do mesmo modo, em “The Moral Image of the World” – que, recorde-se, consiste num texto apresentado numa conferência de comemoração dos 200 anos da publicação da *Kritik der Urteilstkraft* –, as observações de Henrich sobre estética revelam-se surpreendentemente parcas, concentrando-se, como que exclusivamente, em torno da proclamação da terceira *Crítica* enquanto peça integrante do sistema na sua totalidade – e tal afigura-se muito manifesto na sua “Introdução”, que merece as melhores atenções de Henrich –, e que conclui ou encerra com a configuração de uma imagem conceptual: a imagem moral do mundo, já na inteira posse de Kant. Segundo a leitura de Henrich, na ausência de tal imagem moral do mundo, Kant nunca poderia escrito a terceira *Crítica*, uma obra que propõe, esclarece Henrich, um novo olhar sobre a natureza, iniciando-se com considerações sobre o belo e o organismo, detendo-se sobre avaliações da natureza enquanto sistema teleológico, e que conclui com o tratamento de questões acerca da moralidade e da liberdade. Tendo presente tais considerações, importaria elucidar, insistindo, que Henrich não se assume como um pensador estético: a ênfase dos seus estudos sobre Kant recai sobre a filosofia

moral, não de acordo com um sentido de assunção da primazia da mesma sobre os demais domínios filosóficos, mas segundo uma postura interpretativa que compreende o pendor *sistemático* do pensamento kantiano, configurado à luz do seu conceito central – o conceito de *liberdade*.

A este propósito, tornar-se-ia pertinente analisar, neste momento, o ensaio de Henrich intitulado “Freedom as the ‘Keystone’ to the Vault of Reason”, integrado na coleção de textos *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (2003). Fiel ao seu gosto pela datação da configuração das distintas fases de desenvolvimento das posições filosóficas kantianas, Henrich propõe-se, no mencionado ensaio, delinear a elaboração cronológica de três diferentes modos utilizados por Kant para definir a sua conceção de sistema filosófico; elucide-se, pois, que estas três definições kantianas se encontram apreciadas de um ponto de vista cronológico – sendo cada uma delas apresentada como a mais conforme à aspiração kantiana de determinar o conceito de *liberdade* como núcleo do seu pensamento: i) a primeira proposta de definição de sistema elaborada por Kant é a definição crítica, e tal posição encontra-se presente na *Kritik der reinen Vernunft*; assim concebido, o projeto de pensamento crítico kantiano anuncia-se como possibilidade de resolução do problema da metafísica – o problema do *incondicionado*, bem entendido –, e o seu desenvolvimento sistemático permite, sobretudo, que nenhum conceito permaneça indeterminado na sua definição e, correlativamente, que nenhum problema filosófico se revele ausente de solução; trata-se, pois, de uma aspiração de avaliação e de resolução totais das problemáticas da metafísica); ii) a segunda definição de sistema surge na *Kritik der Urteilskraft*: no âmbito desta terceira *Crítica*, o pensamento kantiano, debruçando-se sobre as problemáticas do juízo estético e do juízo teleológico, propõe modos de continuidade entre as faculdades do entendimento e da razão, alcançando a assunção da razão prática e da moralidade como modo de fechamento do sistema filosófico; trata-se, preponderantemente, de uma perspetivação que se pretende total acerca das possibilidades de interação e de cooperação entre as distintas faculdades subjetivas (e não propriamente do delineamento de uma postura filosófica que aspira à resolução das problemáticas da metafísica, como havia acontecido na *Kritik der reinen Vernunft*) ; iii) a terceira e final definição de sistema apresentada por Kant fora elaborada tardiamente, durante a década

de 1790, particularmente no âmbito de um ensaio (jamais finalizado) intitulado “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?”, publicado posteriormente, em abril de 1804, dois meses após a morte de Kant, pelo seu amigo Friedrich Theodor Rink: no âmbito de tal ensaio postumamente publicado, inicialmente elaborado como uma contribuição a submeter a um concurso aberto pela Academia de Ciências da Prússia, Kant conceberia a possibilidade de uma *destinação da razão*, à luz da qual o sistema filosófico deveria ser estruturado; de acordo com tal visão tardia kantiana, o conceito de liberdade constitui-se, assim, como a designada destinação da razão. Eis, pois, a definição definitiva de sistema filosófico desenvolvida pelo pensamento kantiano.

Tal como Henrich assinala, as posições kantianas acerca da concepção de sistema filosófico apresentam-se elaboradas segundo a configuração de distintas metáforas utilizadas por Kant para representar filosoficamente o conceito de razão. As *metáforas de razão*, tal como delineadas no interior do *corpus* kantiano, constituem, elucida Henrich, um movimento de pensamento que se entrecruza com a aspiração de determinação do carácter sistemático da filosofia crítica. A subtileza dos comentários de Henrich a este respeito deverá merecer as nossas melhores atenções: com efeito, a primeira metáfora de razão elaborada por Kant surge, desde logo, na *Kritik der reinen Vernunft* – no contexto da primeira *Crítica*, o pensamento kantiano dedicara-se a perspetivar a possibilidade de modos de interação e de cooperação entre as distintas faculdades cognitivas a fim da constituição do conhecimento; à luz de tal metáfora, Kant proporia sustentar que cada ato desenvolvido por uma das faculdades subjetivas apresentar-se-ia cumprido, e encontraria o seu propósito, em virtude de outras realizações cognitivas empreendidas pelas demais faculdades; tal como esclarece Henrich, o conceito de *razão* aqui envolvido traduziria o uso de um termo geral que designaria todas as faculdades cooperantes, e não propriamente uma faculdade distintiva ou específica relativamente a outras; neste sentido, a *razão* apresentar-se-ia como um princípio que torna possível, total e completa, a experiência: a razão confere totalidade e completude à experiência, organizando o conhecimento em relação a esta. Como tal, Kant recorrera à metáfora de um “todo organizado” para descrever a razão, representando-a filosoficamente à

luz de tal imagem que invoca *organicidade* e *totalidade*. No seguimento de tais considerações, e de acordo com as finas elucidações de Henrich, importaria compreender o momento da introdução de uma nova metáfora de razão que se propõe substituir – ou, de um modo mais rigoroso, sofisticar filosoficamente – a metáfora de totalidade organizada sustentada na primeira *Crítica*: trata-se, pois, do momento da elaboração e da escrita da *Kritik der praktischen Vernunft*, concebida por Henrich como a obra central do *corpus* crítico, e que apresenta uma outra metáfora de razão, de contornos arquitetónicos, e tanto mais bela quanto mais ilustrativa – a metáfora da razão como *abóboda* [*vault*] cuja *pedra angular* [*keystone*] é a liberdade. De acordo com Henrich, tal metáfora poderá ser encontrada na “Vorrede” de *Kritik der praktischen Vernunft*:

Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz. (KpV, AA 05: 3-4)⁽²⁾

A beleza da metáfora kantiana conduz-nos, pois, ao domínio da arquitetura e do seu conceito de *pedra angular* (*Schlußstein*, de acordo com o termo de Kant, que Henrich traduz recorrendo a *keystone*): num contexto arquitetónico, o conceito de *pedra angular*, amplamente utilizada durante a antiguidade romana, traduz o elemento que se coloca no ápice ou vértice de uma construção em forma de arco (a abóboda, um exemplo arquitetónico mais sofisticado), de modo a promover a

(2) Segundo a tradução portuguesa: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realização é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral. (Kant 2008a, p. 12).

união, o equilíbrio e a estabilidade das estruturas que nele confluem. Não se trata, bem entendido, do elemento que serve de base, de alicerce ou de sustentação à construção arquitetônica, eventualmente a primeira pedra do edifício – mas, sim, do elemento que é utilizado numa dimensão superior do edifício, porventura o último elemento a ser adicionado, conferindo estabilidade entre as diferentes partes de uma construção, e cuja remoção provocaria o desmoronamento da totalidade construída. Interessantemente, a língua inglesa oferece-nos dois termos para pedra angular: *keystone*, o termo utilizado por Henrich no seu ensaio, mas também o elucidativo *capstone*, que integra a referência à dimensão elevada da pedra angular – a *pedra de cima*, a *cabeça do ângulo*, cuja inserção determina a finalização (e a perfeição) de um edifício. Uma leitura mais atenta e profunda das palavras de Kant sobre o conceito de *Schlußstein* poder-nos-ia conduzir a temáticas inopinadas – tais como o simbolismo maçônico do conceito de pedra angular –, mas tal caminho de interpretação revelar-se-ia, neste contexto, filosoficamente irrelevante para os nossos propósitos.

Qual a pertinência da metáfora kantiana acerca da razão como edifício cuja pedra angular é a liberdade? A análise das metáforas arquitetônicas utilizadas por Kant não constitui uma postura a desprezar para o kantiano mais esclarecido, mas esta metáfora à qual nos dedicamos certa especial relevância: com efeito, a apreciação cuidada de tal metáfora permite-nos compreender a singularidade da dimensão sistemática do pensamento kantiano, por distinção ou por contraste com o idealismo especulativo (de Fichte e de Hegel, principalmente) que se proclama como seu sucessor filosófico. Encontramo-nos, portanto, no cerne da interpretação de Henrich acerca da excecionalidade do pendor eminentemente sistemático do edifício crítico kantiano: de acordo com Henrich – e tal constitui um dos cavalos de batalha dos seus estudos sobre Kant –, o pensamento sistemático kantiano não poderá ser perspectivado à luz de uma afinidade essencial mantida com os sistemas idealistas que se lhe seguiram e que se apresentaram, a si próprios, como ilustres modos de continuação, prolongação ou resolução filosóficas do pensamento de Kant. Aos olhos de Henrich, a temática da história da filosofia que se desenha sob a expressão *von Kant bis Hegel* – que fornecera títulos a diversos estudos e compêndios canônicos – deverá ser profundamente problematizada.

Segundo Henrich, a singularidade distintiva do pensamento filosófico kantiano consiste na assunção do conceito de liberdade como *pedra angular*, justamente. O conceito de liberdade não se afigura, tal como Henrich propõe, como um fundamento que serve de base de sustentação a todo o edifício de pensamento: não se trata de um conceito prévio ou primeiro, do qual o filósofo procuraria fazer derivar todo o seu *corpus* de pensamento; não se trata, igualmente, da postura inicialmente determinada segundo a aspiração de delinear um sistema filosófico no interior do qual se introduzem, passo a passo, de um modo cronologicamente sequencial, os princípios e os teoremas. De acordo com a interpretação de Henrich, o sistema kantiano fora delineado enquanto tal – enquanto sistema, justamente – aquando do desenvolvimento das posições sobre filosofia moral expressas na *Kritik der praktischen Vernunft*, e, especialmente, no momento do delineamento filosófico do conceito de liberdade. O pensamento kantiano *deveio* sistema filosófico nesse momento, o momento da elaboração e da escrita da segunda *Crítica*. Por conseguinte, e convocando a metáfora kantiana, importaria elucidar, seguindo a argumentação de Henrich, que o conceito de liberdade – o conceito kantiano que concentra as exigências de configuração do edifício crítico como um sistema – se constitui, de facto, como uma pedra angular, como um elemento final que, mais do que um fundamento basilar, se anuncia como o elemento que permite conferir união, equilíbrio, consistência, estabilidade e harmonia finais a uma estrutura organizada como uma totalidade.

Se o conceito de liberdade é a *pedra angular* do sistema kantiano, importaria concluir, com justeza, tal como Henrich o sugere, que Kant formulara tal conceito, não no início da sua filosofia, mas a meio caminho do percurso do seu pensamento, designadamente aquando da elaboração e da escrita da segunda *Crítica*: por outras palavras, a formulação do conceito de liberdade enquanto pedra angular do sistema – a formulação do conceito de liberdade enquanto conceito que exige a configuração de um *corpus* sistemático – consiste num *resultado* que Kant alcançara durante o percurso de desenvolvimento do seu pensamento filosófico. Tal como adverte incessantemente Henrich, os sistemas idealistas posteriores – em primeiro lugar, o de Fichte – não deverão ser concebidos à luz de uma pretensa postura de conformidade com o sistema kantiano: a exultante proclamação de um fundamento filosófico caracteriza, de

modo indelével e indiscutível, o idealismo especulativo que sucede a Kant (o *Ich* de Fichte, por exemplo) – e tal sucessão, aos olhos de Henrich, constitui, sobretudo, uma sucessão cronológica do ponto de vista da história da filosofia, jamais uma sucessão eminentemente filosófica.

A este respeito, importaria referir, de um modo breve, o esforço de interpretação dos pensadores do *Frühromantik* desenvolvido por Manfred Frank, aluno de Henrich em Heidelberg, e que se orienta no sentido da proposta de uma leitura da singularidade de tais pensamentos relativamente ao idealismo, salientando a sua postura de recusa da assunção de um fundamento filosófico: tal como Frank sustenta no seu brilhante estudo *Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (1997), conquanto Hölderlin, Novalis e Friedrich Schlegel se assumam como ávidos e apaixonados leitores de Fichte, as mais relevantes figuras do *Frühromantik* rejeitaram incluir, no seu pensar, a configuração de um efetivo fundamento.

V. A metafísica segundo Kant

A perspetivação acerca da excecionalidade do sistema kantiano relativamente às configurações sistemáticas do idealismo que lhe são posteriores conduz-nos à análise de um dos corolários mais interessantes, conquanto controverso porque inusitado, da interpretação de Henrich: de acordo com o comentador, as elaborações sobre a subjetividade transcendental – ou, por outras palavras, a conceção do projeto crítico caracterizado à luz da expressão *revolução copernicana* – não se afiguram como o elemento definidor e distintivo da filosofia kantiana na sua totalidade; apesar de profundamente contracorrente, Henrich sustenta a convicção de que, no interior do pensamento kantiano, a metafísica não se encontra rejeitada, mas efetivamente resolvida. Com efeito, de acordo com a leitura de Henrich, importaria dissolver a conceção acerca da filosofia kantiana como um perfeito idealismo, que se desenvolveria, por sua vez, segundo um intento de delineamento de uma perspetivação total acerca da subjetividade transcendental, em detrimento da tentativa de resolução do problema-maior da metafísica: o problema do incondicionado.

Asseverar-se-ia, com justeza, a existência de um certo gosto, que percorre a

interpretação de Henrich, concernente à apreciação do pensar kantiano como um pensar metafísico – isto é, um pensar que coloca no seu cerne o conceito de incondicionado e que se propõe investigar os modos de o determinar filosoficamente: em breves palavras, segundo a leitura de Henrich, Kant não é o idealista, mas o metafísico. Como certamente nos é permitido compreender, tal posição de Henrich, envolta em estranheza, traduz, em verdade, a ênfase do comentador na ausência de afinidade ou de conformidade essenciais entre o pensamento kantiano e o idealismo que lhe é posterior: o conceito de liberdade, a pedra angular do pensamento kantiano, constitui-se, aos olhos de Henrich, como um conceito que promove a perspetivação de tal pensamento como um pensar metafísico – pois tal conceito, assim sustenta Henrich, não se afigura reduzido ao conceito de subjetividade (transcendental). A proposta de Henrich consiste, assim, na assunção da possibilidade de avaliação da envolvimento *metafísica* do conceito kantiano de liberdade – de acordo com um ponto de vista que o liberta da sua configuração idealista, isto é, da sua inserção no interior de um sistema filosófico delineado à luz de uma conceção de subjetividade enquanto fundamento-chave.

Interessantemente, tal posição de Henrich, tão peculiar quanto desconcertante, poderá permitir-nos elucidar a sua postura de dedicação à filosofia moral (e à segunda *Crítica*) no âmbito da sua interpretação do pensamento kantiano: se a *Kritik der reinen Vernunft* propõe a designada revolução copernicana e a correlativa investigação epistemológica acerca da configuração da subjetividade transcendental e das suas estruturas cognitivas, a *Kritik der praktischen Vernunft*, por seu turno, sustenta a possibilidade de uma perspetivação filosófica acerca do incondicionado, do numérico, do suprassensível, integrando o delineamento de uma consideração do sujeito como uma entidade dividida entre dois mundos que se desejam reconciliados. O conceito fulcral da segunda *Crítica*, o conceito de liberdade, assume-se, aos olhos de Henrich, como o conceito que permite resolver, no interior do pensamento kantiano, o problema da metafísica, o qual, segundo a proposta exposta em “Freedom as the ‘Keystone’ to the Vault of Reason”, consiste na resolução da problemática da continuidade ou da reconciliação entre os dois mundos que compõem o edifício do sistema kantiano, o mundo sensível e o mundo inteligível (de acordo com os termos de Henrich): porque

se constitui como uma forma de causalidade, a liberdade determina, não apenas as leis que pertencem ao mundo inteligível, mas também as ações cujos efeitos são conhecidos no mundo sensível; não se poderá tratar de liberdade excluindo a referência aos mundos inteligível e sensível, pois, tal como Henrich propõe, poder-se-ia asseverar que a filosofia consiste na teoria acerca do princípio do mundo inteligível, acerca do princípio do mundo sensível, e acerca daquilo que liga os dois mundos: a razão prática e o seu conceito de liberdade. Afirmar-se-ia: é o tratamento filosófico da liberdade, na sua determinação prática, que permite a solução do problema da metafísica. Eis, pois, a posição final de Henrich acerca do conceito kantiano de liberdade: para além de constituir-se como *a pedra angular, a chave da abóboda*, do pensamento kantiano, o conceito de liberdade determina-se, ainda, como o conceito eminentemente metafísico – se compreendido, bem entendido, à luz da *destinação prática da razão* (tal como Kant o formulara no ensaio *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*”), e não a partir do discurso racional teórico.

De acordo com a perspetivação de Henrich, a elaboração do conceito de liberdade como que justifica a existência de uma *metafísica segundo Kant* – pois o conceito de liberdade, tal como desenvolvido no interior do pensamento kantiano, traduz uma tentativa filosófica de determinar modos de acesso ao incondicionado, concebido por Henrich como o problema-maior da metafísica. Cumpriria, a este respeito, esclarecer que, segundo Henrich, o designado problema-maior da metafísica determina-se, no interior do pensar kantiano, à luz da dualidade entre o sensível e o suprasensível, ou, segundo os termos de Henrich, a dualidade entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível*. Chamar a atenção para a ênfase sobre a expressão *dualidade* não se afigura fútil, neste contexto: pois, de acordo com Henrich, importaria sustentar e proclamar a existência de uma metafísica dualista que percorre e compõe o pensamento kantiano – o que a distingue, de modo pleno, dos seus sucessores idealistas, cujos pensamentos decorrem de uma conceção metafísica unitária, de uma aspiração de formulação de fundamento filosófico que se assume, progressivamente, como o conceito-único de todo o pensar filosófico. Tenha-se presente, a este propósito, o modo como Henrich perspetiva, no contexto de *Between Kant and Hegel: Lectures*

on *German Idealism*, o idealismo filosófico que sucede a Kant: em breves palavras, poder-se-ia asseverar, tal como Henrich o afirma, que o idealismo posterior à filosofia crítica kantiana – de Jacobi a Hegel – se assume e se desenvolve segundo uma *paixão espinosista*, sustentada na preconização de uma metafísica imanente unitária, assente, portanto, no conceito de uma totalidade una, e no âmbito da qual se procura, a todo o custo, fazer inscrever as dimensões de subjetividade, de autoconsciência, de atividade e, enfim, de liberdade. Neste sentido, a afirmação enfática sobre o carácter dualista do pensamento kantiano – que os seus sucessores idealistas se propuseram, supostamente, resolver – constitui-se como uma das posições mais marcantes da leitura de Henrich, promovendo, por conseguinte, a apreciação de modos de diferenciação entre o pensamento kantiano e o idealismo que lhe sucede. A filosofia kantiana é, pois, dualista – e tal constitui, aos olhos de Henrich, uma linha de pensamento que não deve ser filosoficamente depreciada ou rejeitada.

A atenta dedicação ao conceito kantiano de liberdade, tal como desenvolvida na leitura de Henrich, não se traduz, não obstante, numa suposta posição interpretativa que tenderia a fazer conduzir tal conceito, o conceito de liberdade, para o âmbito do domínio racional teórico: o ponto de vista de Henrich afirma-se, invariavelmente, *prático*. A este respeito, tenha-se presente o modo como a leitura de Henrich se revela sensível a uma curiosa aliança de conceitos que define, conquanto de um modo aparentemente paradoxal, o conceito-chave de liberdade: trata-se, pois, dos conceitos, entre si contraditórios, de *insondabilidade* e de *apoditicidade*, avançados por Kant na segunda *Crítica*. O carácter insondável, ou imperscrutável, da liberdade não se afigura como um elemento filosófico a renunciar no âmbito da leitura de Henrich – e tal consideração deverá impossibilitar a passagem, ilegítima, da avaliação de tal conceito para o âmbito teórico. Do mesmo modo, a apreciação da dimensão apodítica da lei moral, através da qual o conceito de liberdade se manifesta – sem, no entanto, perder o seu carácter insondável ou imperscrutável –, deverá exigir a perspetivação da mesma enquanto *facto da razão*, teoricamente indemonstrável. Tais posições de Henrich orientam-se, com efeito, em torno de uma cuidada postura interpretativa que recusa considerar o conceito de liberdade como *fundamento* do sistema kantiano: aos olhos de Henrich, a noção de fundamento constitui-se

como um conceito equívoco, como que integrando uma certa tonalidade teórica que deverá ser rejeitada pelo estudioso do pensamento kantiano – tenhamos presente, como proposta de esclarecimento do que aqui se afirma, a advertência de Henrich de que, no interior do sistema kantiano, não existe a proclamação da *identidade perfeita* entre razão e liberdade.

O propósito final da leitura de Henrich consiste, pois, na possibilidade de apreciação de modos de diferenciação entre o sistema kantiano, ausente de fundamento efetivo e marcadamente dualista, e os sistemas do idealismo posterior, cuja configuração assenta na proclamação de um conceito-total, definido como entidade ontologicamente una e imanente, a partir do qual todo o pensar filosófico deriva e no qual se alicerça. Tal como assinala Henrich, a excecionalidade do sistema filosófico kantiano consiste no facto de tal *corpus* de pensamento não se encontrar definido e cumprido – como *sistema*, justamente – desde o início: o conceito-chave do pensamento kantiano, o conceito de liberdade, não traduz propriamente um fundamento perfeito, pois não se trata de um conceito que Kant elaborara, enquanto tal, de modo prévio. A proclamação de tal conceito como *pedra angular* do sistema desenvolvera-se, tal como elucida Henrich, ao longo de um processo de amadurecimento do pensamento kantiano, não se apresentando, com efeito, como um primeiro passo; neste sentido, a configuração do pensamento kantiano enquanto sistema deverá ser apreciada como um *resultado* – ou, segundo um termo caro a Henrich, como uma *ascensão* – de tal processo de amadurecimento:

This implies that critical philosophy can never use Euclidean methods. It can never develop a deductive form that believes it needs one single principle or some highest proposition (axiom), antecedent to commencing philosophical argumentation. Thus philosophy remains what Plato had claimed it to be—an ascent (*epanodos*), a climbing. Therefore, philosophy is not simply a deduction that would be, in the last analysis, a descent, or a going downward from the ultimate principle. On the contrary, philosophy finally arrives at the ultimate principle.

In the very last writings he was able to publish, Kant established a distinction between his philosophy and any other possible philosophy that pretends to depend on his but is

in fact not critical. The true critical philosophy is *labor*, and that means ascent. The direct opposite of it is descent, or an initial departing from the ultimate insight, which he calls *mysticism*. In German, this is an alliteration *Arbeit und Alchemie*—that translates “labor” and “alchemy,” or “ascent” and “mysticism.” This was his final formula. Interestingly, his diagnosis of everything that followed him was: “That is mysticism, that is alchemy, because it starts from the highest principle, and it is descent, not ascent.” This little formula is helpful for determining the relationship between Kant and idealism, because, despite this difference, there is also the obvious continuity—namely, that all of them are theories of freedom. (Henrich 2003, pp. 60-61)

Bibliografia

- Cassirer, E. (1931), “Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation”, *Kant-Studien*, no.36, pp. 1-26.
- Frank, M. (1997), ‘Unendliche Annäherung’. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2010), Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main: Klostermann GmbH [1929].
- Henrich, D. (1992a), “Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment”, in *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-56.
- Henrich, D. (1992b), “The Moral Image of the World”, in *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press, pp. 3-28.
- Henrich, D. (1994), “On the Unity of Subjectivity”, in *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy*, Cambridge / London: Harvard University Press, pp. 17-54.
- Henrich, D. (2003), “Freedom as the ‘Keystone’ to the Vault of Reason”, in *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge / London: Harvard University Press, pp. 46-61.
- Hutcheson, F. (1964), *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, Selections reprinted in *British Moralists*, ed. L. A. Selby –Bigge, pp. 69-177, Indianapolis: Bobbs-Merrill [1725]
- Kant, I. (1900ff), *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Deutschland.
- Kant, I. (1998), *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução de António Marques e Valério Rohden, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Kant, I. (2008a), *Crítica da Razão Prática*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2008b), *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Menke, C. (1988), *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rousseau, J.J. (1969), *Émile ou de l’éducation*, *Œuvres complètes*, tome IV, Paris: Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade [1762].

Hannah Ginsborg on Kant and perceptual normativity

This paper is the written counterpart of a talk given at the IFILNOVA in the context of the colloquium ‘Kant | atitudes, experiências, valores’. The aim of the talk was to present my first readings of Hannah Ginsborg on Kant’s aesthetics. Ginsborg defends that Kant’s proposals in the *Critique of Judgement* provide an insight to avoid the infinite regress created in any explanation of the grounding of the acquisition of empirical concepts on perceptual experiences. Ginsborg finds this infinite regress to be at the basis of one of the most important problems of contemporary philosophy of perception, that on the nature of perceptual *contents*: are they conceptual or nonconceptual? For Ginsborg, none of the sides of the dispute between conceptualism and nonconceptualism, or at least as they are usually taken, avoids the infinite regress. According to Ginsborg, Kant’s notion of reflection offers a way out of the infinite regress by considering that in reflective judgements a subjective validity – the ‘universal voice’ – is manifest. Such an ingredient is neither a concept or a representation, but rather a norm, that is also present in perception, through what Ginsborg calls ‘perceptual normativity’. The main goal of this paper is to present Ginsborg’s readings of Kant and her solution to the infinite regress of an explanation of the acquisition of empirical concepts as grounded on perceptual experience. But in the end I present a reconsideration of the map of positions within philosophy of perception as a different use to Ginsborg’s perceptual normativity.

Introduction

Philosophy of perception is a philosophical independent area of investigation since the late 20th century (Crane 1992; Brogaard 2014). Before that, perception was indeed a subject of philosophical debate, but it was mostly as part of the

discussions within the philosophy of mind, epistemology or phenomenology. In the last decades of the 20th century, philosophy of language and the cognitive science introduced the notion of content in the philosophical debates on perception (Peacocke 2001; Evans 1982). The nature of perception itself became an important core of philosophical discussion. The first concern of the newly introduced philosophy of perception was whether the contents of perception were conceptual or nonconceptual (McDowell 1996; Peacocke 2001). To put it very crudely, the matter of discussion between conceptualists and nonconceptualists is whether perceiving is or is not determined or influenced by concepts or conceptual capacities. Common to both sides of the dispute is the assumption that perceptual experiences are contentful. This assumption is developed in different ways by different authors (Brogaard 2014; Schellenberg 2014; Bengson, Grube and Korman 2011; Siegel 2010; Brewer 2002; Peacocke 2001; McDowell 1996; Searle 1985; Evans 1982). At the core of the assumption is the basic idea that to perceive objects in the world is to take them as being a certain way. The opposing sides of the dispute between conceptualists and nonconceptualists are thus both representationalist accounts of perception. Both conceptualism and nonconceptualism take it that perception is representational in that it involves accuracy conditions. This general representational view of perception has been called into question (Travis 2013, 2004; Martin 2002). According to Charles Travis (2013, 2004) there is no relevant sense in which something as a *representational content* is part of perception, or has a relevant role in an explanation of what perception is. From Travis's anti-representationalism til now, the main dispute within philosophy of perception is whether it is or is not representational. Some have tried to answer to Travis's objections (McDowell 1996, Schellenberg 2014), but the debate is not settled. Considering the disputes on the nature and existence of content in perception as what contemporary philosophy of perception is, what does it have to do with Kant and, more specifically, with Hannah Ginsborg's proposals to read his *Critique of Judgement*? The connection between aesthetics and perception has been long considered⁽¹⁾.

(1) Consider as an example Urmson (1957), considered to be a founding text on aesthetics within the analytical tradition.

Recently, some have considered how the notions and theoretical frames of the philosophy of perception can influence aesthetic theories (Nanay 2016; Sedivy 2018). Ginsborg's proposal is the inverse situation. Her goal is to display how Kant's considerations on the nature of aesthetic judgements provide an insight on the nature of perception. My goal is to present Ginsborg's proposal and, as an endnote, point to one possible extension of it.

1. The infinite regress

In her 2015 *Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*⁽²⁾, Ginsborg takes the clash between nonconceptualists and conceptualists as a version of the more general problem of considering how empirical concepts are acquired on the basis of experience. This is so for Ginsborg highlights that claiming that the perceptual contents are nonconceptual or conceptual is a response to the problem of knowing how we perceive particular objects as having certain properties. According to Ginsborg, this problem is an inheritance of classical empiricism. In her perspective, Locke, Berkeley and Hume developed compositional theories of perception, in which association of ideas or impressions was the key to solve the problem — unsuccessful. There surely is a lot to say about this but I will not do that here. About classical empiricism, what needs to be stressed here is that Ginsborg endorses contemporary readings of what ideas and impressions, as considered by the empiricists, are. In these contemporary readings, ideas and impressions are equivalents of what is now called sense impressions or sensations.

The major attack on sense impressions or sensations is that they are not adequate to be perceptual *content*, for they are not the kind of thing that has or can have accuracy conditions (Sellars 1983; McDowell 1996; Tang 2010). So, when trying to explain the acquisition of empirical concepts as grounded on perceptual experiences, considering that what they provide are sense impressions or sensations, one gets short of content. All one gets are sense

(2) Ginsborg, H. (2015) *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*. Oxford University Press.

impressions or sensations. Therefore, 'mere' sense impressions or sensations cannot provide a plausible explanation of the grounding of the acquisition of empirical concepts on perceptual experiences. This problem is the one John McDowell offers conceptualism as a solution (1996). McDowell's conceptualism is (also) a Kantian solution. Inspired on Kant's alternative to empiricism concerning objective knowledge, McDowell proposes that perception involves the operation of both sensibility ('receptivity') and understanding ('spontaneity'), so that in perceiving an object, conceptual capacities are already in exercise. In this way, perception is conceptual. Thus, although it is a Kantian solution to the broader problem of knowing how perceptual experiences ground empirical concept, McDowell's differs from that of Ginsborg in that it assumes that all perceptual experience involves conceptual capacities. This is, for Ginsborg, the core of the problem, for it provides concepts as a ground for the acquisition of empirical concepts. The result is it leads to an infinite regress in the explanation of how perceptual experiences ground the acquisition of empirical concepts: if the relevant concepts are already contained in perceptual experience, how can an explanation of the perceptual experience be the ground for their acquisition without incurring in a vicious circle?

Ginsborg's proposal aims to use Kant's alternative to empiricism in a different way than that of McDowell. For her, the infinite regress is originated by the joint assumption of the following thesis:

1. If empirical concepts are grounded in perceptual experience, objects are presented in perception as having certain properties, more specifically, properties that correspond to the empirical concepts at stake.
2. An object is perceived as having a certain property only if the correspondent empirical concept figures in the perceptual experience.

Indeed, the joint assumption of these two theses may be found in McDowell's conceptualism. McDowell (1996) defends that, in a perceptual experience, objects are presented as already being in a certain way, so the content of perceptual experiences is conceptual: it is shared with beliefs and judgements

formulated from them.

Ginsborg considers that, like McDowell, conceptualists cannot but hold these joint theses and thus conceptualism cannot but assume that there is no noncircular explanation of the grounding of empirical concepts on perceptual experiences. In her opinion, against conceptualists' accommodation, nonconceptualists try to avoid the infinite regress, and they do so by rejecting 2). to reject 2) is to deny that the empirical concepts that correspond to the perceptual properties figure in experience. This is indeed Gareth Evans's (1982) proposal. Evans proposes that ways of perceiving are not always connected to concepts in the possession of the subject of the experience. In Ginsborg's opinion, the rejection of 2) is the best strategy to avoid circularity. Yet, nonconceptualism, at least as it is usually considered, may not be the best way to follow this strategy. There is at least one version of nonconceptualism that Ginsborg considers to meet some difficulties here: that of Christopher Peacocke's. To fully understand Ginsborg's proposal is thus necessary to consider Peacocke's nonconceptualist proposal.

In "Does Perception Have a Nonconceptual Content?", Peacocke (1992) proposes that perceptual experiences have a certain kind of content that is distinct from either concepts — in that it is finely grained — or mere sensations — in that it represents the properties at stake. According to Ginsborg, with this notion of perceptual content, Peacocke rejects 2), which would avoid the infinite regress. However, Peacocke adds to this rejection the claim that perception involves, in addition to the having of sensations, a capacity to discriminate objects by their represented properties that does not involve the figuration of those properties in its content. How can this be? As Ginsborg remarks, Peacocke's discriminatory capacity aims at being a middle ground between perceptual experiences and empirical concepts, or between experiences and judgements. The exercises of Peacocke's discriminatory capacity are what Ginsborg calls a way of perceiving. So, according to Ginsborg, Peacocke's proposal is that ways of perceiving are to be distinguished both from ways of feeling or sensing and from ways of thinking or judging. In Ginsborg's account, Peacocke's nonconceptual content is the content of ways of perceiving. This is different from the contents of ways of feeling and sensing and from the contents of ways of thinking and judging. Whereas sense impressions and sensations are the contents of ways of feeling and sensing,

concepts and thoughts are the contents of ways of thinking and judging. So, for Ginsborg, Peacocke's proposal takes this nonconceptual content to be what puts the subject of experience in position to acquire empirical concepts, and more specifically, the concepts which correspond to the perceived properties. Therefore, Peacocke's ways of perceiving, that involve nonconceptual content, aim at being able to explain the acquisition of empirical concepts as grounded on perceptual experience, without the infinite regress.

But Ginsborg remarks that Peacocke cannot avoid the infinite regress he tries to escape from. This is so for nonconceptual content, although it is not conceptual, still is *representational*. As we saw before, the very notion of content is connected to that of representation. To propose that perception is contentful is to assume that it represents things to be a certain way. Indeed, a representation is what is at stake in Peacocke's proposal, for he claims that ways of perceiving have content, that is, they represent the world to be a certain – nonconceptual – way to the subject of the perceptual experience. Therefore, nonconceptualism, like that of Peacocke, is still hostage to the infinite regress of explaining the acquisition of empirical concepts with perceptual experience. As Ginsborg could put it: to represent something as being a certain (nonconceptual) way is already to subsume a particular under a universal, that is, it is a conceptual exercise.

For Ginsborg, the problem of Peacocke's nonconceptualism is that it confounds two ways of *thinking* about ways of perceiving. In her opinion, the difference between these two ways of perceiving is phenomenological. Ways of perceiving an object can be distinguished phenomenologically:

- As the way the object is presented to the subject of the experience.
- As the way the subject of the experience takes the object to be.

This distinction is important for Ginsborg for it provides two ways of considering perceptual properties: they can be thought of as ways of being *for the object* or ways of being *for the subject*, in perception. For brevity, I will call the first, objective, and the second, subjective. Distinguishing objective and subjective ways of perceiving is the basis for Ginsborg to propose that

considering objective ways of perceiving provides no escape from the infinite regress. Concerning Peacocke's proposal, Ginsborg considers that when he takes the content of perceptual experiences to be representational but not conceptual, Peacocke is conflating the objective and subjective ways of thinking about ways of perceiving, and in doing so, he reintroduces circularity in empirical conceptualization. For, in perception, an object is always presented to the subject as being a certain way: the objective way of thinking about ways of perceiving is always representational. So, the key to the solution of the problem of the acquisition of empirical concepts in perceptual experiences must be in what I am calling the subjective ways of perceiving.

So far, I showed that and how Ginsborg rejects both conceptualism and nonconceptualism as good alternatives to the empirical circular inheritance of an explanation of the acquisition of empirical concepts as grounded on perceptual experiences. Conceptualism is not suitable for it holds 1) and 2). According to Ginsborg, the infinite regress can be avoided only rejecting 2). However, this rejection is not sufficient. To avoid the infinite regress a certain way of thinking about ways of perceiving must be considered. As I shall show below, Ginsborg claim is that it is not true that an object is perceived as having a certain property only if the correspondent empirical concept figures in the perceptual experience, but it is not enough to take empirical concepts out of what figures in perceptual experiences. For something to figure in a perceptual experience, is for its subject to be aware of it while having the experience. In rejecting Peacocke's nonconceptualism, Ginsborg rejects that, when she perceives an object, not only the subject of a perceptual experience is *not* aware of a concept but also that she is *not* aware of a representation. Yet, if the infinite regress has to be avoided, then the result of this rejection cannot fall prey of the same difficulty of the empiricists. Mere sense impressions or sensations are not the adequate ground for an explanation of the acquisition of empirical concepts on basis of perceptual experience. It is to find an alternative both to empiricism or to conceptualism and nonconceptualism that Ginsborg appeals to Kant and his *Critique of Judgement*.

2. Kant on reflection

What is reflection and how does Kant consider it? In the published Introduction of the *Critique of Judgement*, Kant presents the faculty of judgement as one of the three faculties of knowledge. The other two are understanding and reason, already considered in the *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason*, respectively. Kant's motivation for writing the third Critique is that he believes that none of the first two critiques is able to tackle one feature of the faculty of judgement: reflection. This is so for judgement differs from understanding in that it involves, not the constitution, but an application of concepts to objects. As Ginsborg explains, for Kant, to judge is to subsume a particular under a universal and there are two ways of doing this. The faculty of judgement can be exercised either by submitting an object to a determinate concept or by finding a concept to a given object. It is in this second way of subsuming a particular under a universal that rests the importance of the faculty of judgement to a critique of knowledge, for it is there that it is exercised reflectively.

Ginsborg remarks that Kant seems to offer a solution to the problem of the infinite regress when, in the *Critique of Pure Reason*, he demands that, for objective knowledge to be achieved, sensibility and understanding must be both in operation. This is what influences McDowell's conceptualism. Yet, according to Kant, the joint operation of sensibility and understanding – the synthesis – is due to the intervention of imagination, which provides rules to structure singular representations into general ones – the schemata. But according to Ginsborg, even if they are not *empirical* concepts, schemata are themselves concepts. In the *Critique of Pure Reason*, the synthesis provided by imagination is, at the end, an application of concepts to sensations, which preserves the infinite regress in an explanation of how perceptual experience grounds the acquisition of empirical concepts. If the acquisition of empirical concepts is explained by making explicit the rules that govern imagination in the synthesis of representation, what one gets is just a displacement from the problem of knowing how empirical concepts are grounded in perceptual experience to the problem of knowing how the synthetic rules of imagination are grounded in

experience: the acquisition of empirical concepts is still being explained with the acquisition of other concepts. Thus, in the *Critique of Pure Reason*, Kant merely substitutes empirical concepts by the rules of synthesis of imagination, in an explanation of how the acquisition of empirical concepts is grounded in perceptual experience. I will not question or argue this reading of schemata as concepts. My interest is to show that Ginsborg's assumption that, in the *Critique of Pure Reason*, schemata are concepts is her motivation to defend that if Kant has a solution for the infinite regress on the explanation of the acquisition of empirical concepts in perceptual experiences, it is not to be found in the *Critique of Pure Reason*, considering logical judgements, but rather in the *Critique of Judgement*, considering judgements of taste.

According to Kant, judgements of taste are aesthetic and not logic, for they do not – and cannot – attribute properties to an object. In judging that something is beautiful, for instance, one does not attribute beauty to the represented object, but rather attribute one's own feeling of pleasure to all those who represent the same object. Reference to the feeling of pleasure or displeasure cannot be objective, for nothing can be designated for the object from it. Feeling pleasure or displeasure, the subject is aware of herself as she is affected by sensations. Judgements of taste, like Ginsborg remarks, are self-referential in this sense for Kant. In a judgement of taste, the awareness of the representation of an object is not an exercise of the joint activity of sensibility and understanding, with an intervention of imagination, but an exercise of the feeling of pleasure or displeasure. The feeling of pleasure or displeasure does not contribute to knowledge but rather to preserve or discard the awareness of the representation of the object.

It is this feeling of pleasure or displeasure that grounds the peculiar feature of the faculty of judgement that most interest Kant. To introduce it, consider again judgements of taste. In them, Kant claims, the existence of the object represented is irrelevant. When I judge something to be beautiful, what I aim at is to preserve the feeling of pleasure the representation of which provides me. What then is relevant in a judgement of taste is its subject and what she does with the representation of the object in herself. Thus, Kant claims, beauty is something someone is aware independently both of any interests.

Something that someone is aware of like this cannot be judged otherwise except as something which contains a foundation of universal pleasure. When I find something beautiful, I represent beauty as an object of universal delight. Kant accounts for this attribution of one's own feeling of pleasure or displeasure as a 'universal voice', something that he calls subjective universality. This universality of judgements of taste is not the same kind as the universality of logic judgements. The universality at stake is subjective for it is not founded in concepts nor is it founded on objects. For Kant, judgments of taste do not postulate objects or properties. Instead they postulate this universal voice, that he explains as a demand, not for a universal agreement, but for the confirmation of a rule that is universal.

Kant argues that aesthetic judgments are peculiar to the faculty of judgement in that they do not contribute to objective knowledge but belong to the faculty of knowledge itself by referring it to the feeling of pleasure and displeasure — and this is what makes of them reflexive. Aesthetic judgements make manifest that the faculty of knowledge can indicate a rule, by which nothing is known, according to which reference to the feeling of pleasure and displeasure takes place. This rule has to be applied where a universal concept of the understanding is not enough to grasp or explain the experience of things as purposive; and its application is relevant both for pure reason, in that it intervenes in the knowledge of 'mundane beings', and to practical reason, for it opens perspectives. The manifestation of the a priori principle of the faculty of judgement is thus possible in aesthetic judgements for they are reflective, rather than determinative. A judgement of taste, Kant says, may not judge according to that idea of purposiveness. However, Kant continues, the one who judges aesthetically *refers* to this idea. The subjective universality of aesthetic judgement is thus different from the objective universality of determinative judgements, for it designates the reference of a representation to the feeling of pleasure and displeasure for each subject, rather than the reference of a representation to the faculty of knowledge.

Kant considers that the subjective validity found in judgements of taste is a challenge for the transcendental philosopher, for it cannot be deducted from logic universal validity, since aesthetic judgements do not refer to objects. So,

subjective validity calls for the discovery of its origin revealing a property of our faculty of knowledge, that would be unknown without the quest for the origin of subjective universality. It is here that imagination fulfills a very different role than that concerning objective knowledge. The analysis of reflexive judgements demands a different approach to imagination than that of the *Critique of Pure Reason*, for the work of imagination in a judgement of taste seems not to be that of providing the required schemata for the conjoined exercise of sensibility and understanding, but that of *reflecting* the very faculty of judging. To have a pretension for universal agreement is the hidden property of the faculty of knowledge that a critique of the faculty of judgement unveils. In finding one's own feeling of pleasure as a universal delight in judgements of taste, one is able to assume that universal subjectivity is present also in the universal objectivity claimed in determinative judgements. The role of imagination in a judgement of taste is thus to make its subject aware of her feeling of pleasure or displeasure as being universally valid. So, instead of attributing properties to the judged object, a judgement of taste reflects a property of the faculty of judging as universal. What is at stake in an act of reflection is precisely a claim of *subjective* universal validity.

3. Ginsborg's Kantian solution to the infinite regress: perceptual normativity

In the *Critique of Judgement*, Kant affirms that the subjective condition for a judgement of taste is the capacity to communicate a state of the mind [*Gemüt*]. But then there is a problem. According to Kant, only knowledge and representation can be communicated. Since judgements of taste are not objective, that is, they do not involve reference to objects, but to subjects, they can not be about either of objective knowledge or any particular representation of an object. What then is communicated in the expression of a judgement of taste? Kant's answer is that what is communicated in a judgement of taste is not an object of knowledge or representation but the relation of the faculties of knowledge and representation — understanding and imagination — in free play. This relation of free play between understanding and imagination is thus a representation of

knowledge in general. That is, a representation of the faculties through which objects are given, in knowledge and in representation. In Ginsborg's view, Kant is here proposing that judgements of taste make manifest the very possibility of knowledge and representation, and this is what makes them unique in Kant's critical system. This is so for Kant assumes that the pleasure obtained in aesthetic judgements consists in the satisfaction of a condition that is necessary to all empirical cognition. This condition is precisely reflection in itself: mere reflection [*blosse reflexion*]. Mere reflection is the foundation of pleasure in taste and is given exclusively in the free play of the faculties of knowledge provided by judgements of taste. Therefore, to judge that an object is beautiful is a postulation of the very possibility of judging: since a judgement of taste involves universal subjectivity, in it, nothing is postulated except the very own possibility of knowledge. How does this relate to perception – and more specifically to the problem of the grounding of acquisition of empirical concepts in perceptual experiences?

According to Ginsborg, it is common to take Kant's discussion on reflection and reflective judgements in the *Critique of Judgement* as an answer to the problem of the possibility of systematization the multiplicity of natural phenomena in scientific theories. Yet, for her, this is not all Kant has to say. In the *Critique of Judgement*, and specifically, in the First Introduction, reflection appears to Ginsborg primarily as the capacity to bring particulars under universals. For Ginsborg, this is the key to solve the infinite regress of empirical conceptualization, since it makes of reflection the faculty that makes it possible to put particular objects under general concepts. Her central point in Kant's characterization of reflection is that it has an essential role in general empirical cognition. Ginsborg's motivation is that, for it to be possible to systematize the multiplicity of natural phenomena in scientific theories, it has to be assumed that they are organized in classes, according to their similarities and differences. Without the assumption that nature is divided in classes, to which our empirical concepts aim to correspond, the idea that an empirical concept agrees or not with nature cannot make sense. Thus, before it systematizes the multiplicity of natural phenomena in scientific theories, reflection has to subsume particular objects under general concepts.

As the faculty of bringing particulars under universals, Ginsborg assumes that, in the *Critique of Judgement*, reflection is presented either as the operation of *submitting* a particular to a given universal or the operation of *discovering* a universal for one particular. Submitting a particular to a given universal is to submit an object to a determinate concept. For instance, when determining that this is a azure-winged magpie, I observe the bird in front of me and determine that the concept <azure-winged magpie> is appropriate to subsume it. This is for Kant a psychological activity for it requires the application of a concept that is already in the possession of the judging subject. Since it is psychological it is of no interest to a transcendental investigation of knowledge. Kant's purpose with the *Critique of Judgement* is to find the a priori principle, or principles, of the faculty of judgement. Being the result of a psychological activity, determinative judgements, in which an object is subsumed to a concept, are of no use for this purpose. Kant thus turns his attention to those judgements in which, contrary to determinative judgements, a representation of an object is referred, not the object, but to the subject of the judging, and her feeling of pleasure and displeasure, by imagination. These are reflexive judgements, among which judgements of taste have a crucial role.

In Ginsborg's reading of Kant, the first instance of reflection must be the operation of discriminating and classifying objects according to their properties. Such an operation consists, not in submitting an object to a concept, but rather in discovering a concept for an object. But how are concepts for objects discovered? This is another way of putting the question on how perceptual experiences ground the acquisition of concepts. Ginsborg already eschewed a psychological characterization: to discover a concept for an object is not to assess the concepts one possesses and apply one to the object. According to Ginsborg, Kant offers a nonpsychological answer when he claims that the discovery of concepts for objects, in judgements of taste, is, not a matter of fact, but a matter of law. In Ginsborg's reading, reflective judgements are for Kant the actualization of the capacity to take one's own mental states as adequate to a particular experience, and that capacity just is, in a primary instance, reflection. To find beauty in an object, Ginsborg suggests, is the most general and indeterminate exercise of the faculty of judging, that is, the capacity to bring a particular under a

universal – or a perceived object under an empirical concept. Thus, judgements of taste are judgements in which the universal that subsumes the particular has to be discovered. It is precisely this discovery that gives rise to pleasure. The universal rule that governs aesthetic judgments is thus not conceptual in that it is a concept under which all agree to subsume an object. The universal rule is rather a norm to which the object of experience is in accordance with and that the one who judges aesthetically expects all to share. It is this that Ginsborg develops as the core of what she calls *perceptual normativity*.

For Ginsborg, in the *Critique of Judgement*, Kant claims that to exercise the capacity of judgement reflectively is, at a first instance, to take one's mental state as universally valid. This is what Kant calls universal subjectivity. It is universal subjectivity that Ginsborg puts at the core of her notion of perceptual normativity. Ginsborg considers that aesthetic judgements can be used as a model for perceptual judgements. In such a modeling, the reflexive exercise of the capacity of judgement in perception is the taking of one's own (subjective) perceptual experience as universally valid. But Ginsborg remarks that, although judgements of taste can be used to model perceptual judgements, there is an important difference between them. Whereas in perceptual judgements, objects are subsumed to concepts, in judgements of taste there is no such thing. What is the effect of this difference in Ginsborg's perceptual normativity? Ginsborg's aim is to propose that, although they involve the subsumption of an object to a concept, perceptual judgements *also* involve an auto-referential character. Thus, just like judgements of taste, perceptual judgements are reflective in that they demand for a universal voice that provides a norm for perception. Being reflective, perceptual judgements can thus be taken to be exercises of the faculty of judgement in which the subject grasps a rule, not as a concept, but as a normative attitude toward her mental activity. In the case of perception, the mental activity at stake is perceptual experience. In Ginsborg's proposal, perception contains a normative fit that applies simultaneously to both the (subjective) way of perceiving and to the object perceived. A normative fit is the awareness of the object as making the way of perceiving it adequate. Thus, in a perceptual experience, the ways of perceiving involve awareness of their own adequacy to the object perceived to the subject.

Now, if Ginsborg wants her Kantian reading to be a solution to the infinite regress she finds in both conceptualist and nonconceptualist proposals, then the awareness she is assuming to be the normative fit has to be elaborated, for it will be hostage to the infinite regress whether if it involves concepts or nonconceptual representations. In a more recent text, Ginsborg (2016) develops her notion of perceptual normativity proposing that Kant's characterization of aesthetic judgements, in the *Critique of Judgement*, allows for their consideration as manifestations of the awareness of the lawfulness or governability-by-rules of the activity of imagination, without there being the previous grasp of a rule. For Ginsborg, the way Kant describes the activity of imagination in the *Critique of Judgement*, suggests that there are no requirements for grasping the rule *before* the operation of imagination, even if the conceptualization of that rule is possible. From here, Ginsborg claims that the proposal that, in an aesthetic judgement, the faculties of knowledge are in free play is an insight on the nature of the kind of normativity at stake in perception. For Ginsborg, this insight is the suggestion that to grasp a rule without concepts is to adopt a normative attitude. Thus, to grasp the normative fit in perceptual experiences can be explained as the awareness of one's own activity of perceiving an object as *agreeing* with normative restrictions. Ginsborg's proposal is then that the (subjective) way of perceiving that needs to be at the ground of the acquisition of empirical concepts in perceptual experiences involves a normative element that consists in the awareness of its adequacy to the perceived object. Such an awareness is neither conceptual nor representational. It is rather an attitude toward one's own mental state: that of perceiving an object in a way that it is as the experience takes it to be and thus fits the normative agreement of a universal subjectivity. With perceptual normativity at hand, the explanation of empirical conceptualization can be that empirical concepts are acquired from perceptual experiences through subjective ways of perceiving, in which the subject of the experience takes the object to be as it *ought* to be perceived. This calls for a rule of perceiving, the normative fit, which explains how empirical concepts are acquired from perceptual experiences. Where the object of perception is perceived as is ought to be, to all perceivers, an objective conceptualization can thus take place. Thus, perceptual normativity is the best candidate to occupy

the middle ground in perception, between sense impressions or sensations and concepts or thoughts, since it provides a non-circular explanation of how perceptual experiences ground the acquisition of empirical concepts.

4. Conceptualism: a new mapping?

To conclude, Ginsborg proposal is that, to avoid the infinite regress, an answer to the question of how perceptual experiences ground the acquisition of empirical concepts must, *first*, reject 2), the thesis that for an object to be perceived as having a certain property the correspondent concept has to figure in its subject's experience. *Second*, to avoid the infinite regress, the rejection of 2) must distinguish two ways of thinking about phenomenological ways of perceiving (that I called the objective and the subjective), and, *third*, toss the objective one and consider just the subjective one. Finally, an answer to the question of how perceptual experiences ground the acquisition of empirical concepts can consider Kant's insight on the nature of aesthetic judgments and, from there, model perceptual judgments on judgments of taste. For Ginsborg, Kant's account of judgements of taste provides a model for perceptual judgements in that it offers a way of thinking on subjective ways of perceiving as being ruled by a universal norm.

Ginsborg's perceptual normativity is thus a proposal from aesthetics, and more precisely, Kant's proposals on aesthetic judgements, that can be called to solve a problem within the philosophy of perception. But, although this is not a path I can take here, Ginsborg's perceptual normativity can do more than this.

Considering the distinction Richard. G. Heck Jr. (2000) establishes, and others (Bengson, Grube and Korean 2011; Tang 2010) endorse as a distinction between state conceptualism and content conceptualism, Ginsborg's perceptual normativity can be used to reconsider the place of conceptualism within the map of positions in contemporary philosophy of perception. This is so for state conceptualism is the view according to which perceptual experiences are conceptual mental states; and content conceptualism is the view according to which the content of perceptual experiences is conceptual. This distinction allows for different combinations. Heck (2000) notices that, with this distinction

at hand, Gareth Evans' proposal can be reconsidered as a version of state conceptualism that rejects content conceptualism.

For some, as for Evans (1982) or Bengson, Grube and Korean (2011), a conceptual mental state is a mental state in which a subject can be only if she has possession of concepts. But there is also the possibility of considering that conceptual mental states are those mental states in which conceptual capacities are in exercise, independently of the possession of concepts. I believe that a proposal in these lines is what is at stake for Michael Dummett when he claims that to see colors is possible only for those who acquired the concepts expressed by color-words (1996). Dummett is clear in stating that the notion of concept at stake in his proposal is one that follows a 'Wittgensteinian grammar'. That is, for Dummett, the acquisition and possession of concepts is, not a psychological internal event, but a normative achievement. So, in Dummett's perspective, the activity of conceptual capacities is not representational, in that it involves content, but linguistic. It is, thus, as Evan's nonconceptualism, a case of state conceptualism.

Although this is a claim that must be investigated, at a first glance, Dummett's conceptualism seems to be compatible with Ginsborg's Kantian perceptual normativity. If it is so, then there is at least one version of conceptualism that can be on the side of anti-representationalism in the map of positions within philosophy of perception. And this is a new way of investigation offered to the philosophy of perception by Ginsborg's perceptual normativity, based on Kant's insights on the nature of aesthetic judgements.

Bibliography

- Bengson, J., Grube, E., Korman, D. Z. (2011), "A New Framework for Conceptualism", *Noûs*, Vol. 45, No. 1 (March 2011), pp. 167-189.
- Brewer, B. (2002), *Perception and Reason*. Oxford University Press.
- Brogaard, B. (ed.) (2014), *Does Perception Have Content?* Oxford University Press.
- Crane, T. (ed.) (1992), *The Contents of Experience*. Cambridge University Press.
- Dummett, M. (1996), *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Ginsborg, H. (2018), "Normativity and Concepts". In STAR, D. (ed.) (2018).
- Ginsborg, H. (2015), *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*. Oxford University Press.
- Heck, R.G. (2000), "Nonconceptual content and the 'space of reasons'", *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 4 (Oct 2000), pp. 483-523. Duke University Press on behalf of The Philosophical Review.
- Kant, I. (2017), *Crítica da Faculdade do Juízo*, Transl.: António Marques and Valério Rohden. Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Martin, M.G.F. (2002), "The Transparency of Experience". *Mind and Language*, Vol. 17, Issue 4 (September 2002), pp. 376-425.
- McDowell, J. (1996), *Mind and World*. Harvard University Press.
- Nanay, B. (2016), *Aesthetics as Philosophy of Perception*. Oxford University Press.
- Lamarque, P. and Olson, S. H. (ed.) (2004), *Aesthetics and the Philosophy of Art: an Anthology*. Blackwell Publishing.
- Peacocke, C. (2001), "Does Perception Have a Nonconceptual Content?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 98, No. 5 (May 2001), pp. 239-264.
- Schellenberg, S. (2014), "The Relational and Representational Character of Perceptual Experience". In Brogaard, B. (ed.) (2014).
- Searle, J. (1985), *Intentionality*. Cambridge University Press.
- Sedivy, S. (2018), "Aesthetic Properties, History and Perception", *British Journal of Aesthetics*, Vol. 58, No. 4 (October 2018). Oxford University Press on behalf of the British Society of Aesthetics.
- Sellars, W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press. [First published in 1956] as "The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind.]

- Siegel, S. (2010), *The Contents of Visual Experience*. Oxford University Press.
- Star, D. (ed.) (2018), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Oxford University Press.
- Tang, R. (2010), "Conceptualism and the New Myth of the Given", *Synthese* 175, pp. 101-122 (2010).
- Travis, C. (2013), *Perception: Essays After Frege*. Oxford University Press.
- Travis C. (2004), "The Silence of the Senses". *Mind*, Vol. 113, Issue 449 (January 449), pp. 57-94.
- Urmson, J. O. (1957), "What Makes a Situation Aesthetic?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. 31 (1957), pp. 75-92. Reprinted in Lamarque, P. and Holgom Olson, S. (ed.) (2004).

A eco-estética contemporânea como acordo entre ética e estética numa perspetiva kantiana

1. Introdução

Nas últimas décadas muito se tem escrito sobre estética ecológica. O debate filosófico sobre este domínio encontra-se de tal forma vivo e independente relativamente à tradição que se pode reclamar, usando as palavras de Salwa, “um campo bem estabelecido da filosofia há mais de uma década” (Salwa 2019). Efectivamente, Hepburn iniciou a discussão em 1962 com o ensaio “Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty” e o interesse estendeu-se a trabalhos recentes de estética ambiental. Entre estes últimos destacam-se as antologias de Heike Strewlow, Herman Prigann e Vera David, *Ecological Aesthetics: Art in Environmental Design – Theory and Practice* (Birkhäuser, 2004); de Allan Carlson e Sheila Lintott, *Nature, Aesthetics, and Environmentalism: From Beauty to Duty* (Columbia University Press, 2008); de Kate MacNeill e Barbara Bolt, *The Meeting of Aesthetics and Ethics in the Academy* (Routledge 2019); bem como os livros de estética ambiental de autores como Allan Carlson, *Aesthetics and the Environment* (Routledge, 2002); Emily Brady, *Aesthetics of the Natural Environment* (Edinburgh University Press, 2003); Thomas Heyd, *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture* (Ashgate, 2007); Ronald Moore, *Natural Beauty* (Broadview Press, 2008); Lance Hosey, *The Shape of Green. Aesthetics, Ecology and Design* (Island Press, 2012); Steven Vogel, *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature* (MIT, 2015), Heather Widdows, *Perfect Me: Beauty as an Ethical Ideal* (Princeton University Press, 2018); e os livros paradigmáticos de Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment* (Temple University Press, 1992), *Living in the Landscape: Towards an Aesthetics of Environment* (University Press of Kansas), *Aesthetics and Environment: Variations on a Theme* (Ashgate, 2005) e *Sensibility*

and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World (Imprint Academic, 2010). No campo dos artigos ou ensaios destacam-se os trabalhos de Nassauer, “Cultural Sustainability: Aligning Aesthetics and Ecology”, em *Placing Nature: Culture and Landscape Ecology* (Island Press, 1997); Lintott, “Feminist Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty”, na revista *Environmental Values* (2010); Shapshay, “Contemporary Environmental Aesthetics and the Neglect of the Sublime”, no *British Journal of Aesthetics* (2013); Varandas, “The Land Aesthetic, Holmes Rolston’s Insight”, em *Environmental Values* (2015); Dönmez, “Saving ‘Disinterestedness’ in Environmental Aesthetics: A Defence Against Berleant”, na revista *Estetika* (2016); Carlson, “The Relationship Between Eastern Ecoaesthetics and Western Environmental Aesthetics”, na revista *Philosophy East and West* (2017); Cheng, “Some Critical Reflections on Berleantian Critique of Kantian Aesthetics From the Perspective of Eco-Aesthetic”, na revista *ESPES* (2017); Welchman, “Aesthetics of Nature, Constitutive Goods, and Environmental Conservation”, no *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (2018); Stewart e Johnson, “Complicating Aesthetic Environmentalism: Four Criticisms of Aesthetic Motivations for Environmental Action”, no *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (2018); Nannicelli, “The Interaction of Ethics and Aesthetics in Environmental Art”, no *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (2018); e Salwa, “Everyday Green Aesthetics”, em *Paths from the Philosophy of Art to Everyday Aesthetics* na *Finnish Society for Aesthetics* (2019). Todos estes trabalhos visam conferir sentido à relação entre ética e estética ambiental e conceptualizar a eco-estética como um novo movimento filosófico.

O objetivo deste artigo é mostrar o nexo e a relação existente entre ética e estética ambiental para expor como esta relação, apesar da crítica contemporânea, pode e deve ser pensada, tal como Cheng (2017) reclama, no âmbito de uma conceptualização de base kantiana.⁽¹⁾ Para tal é fundamental recorrer à teorização

(1) As referências às obras de Kant serão feitas de acordo com o número de páginas da Edição da Academia: Kants Gesammelte Schriften. As traduções portuguesas das obras de Kant serão as de Santos e Morujão (1994), Marques e Rohden (1998), Quintela (2002), Lamego (2011) e Mourão (1992, 2011). Este artigo seguirá as seguintes abreviaturas para as obras de Kant:

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

da noção de compromisso de Berleant para avaliar as reivindicações deste autor relativamente à ideia kantiana de desinteresse. Além disso, o artigo visa observar criticamente a interpretação da noção de desinteresse em Kant, examinando os argumentos kantianos apresentados para uma experiência estética contemplativa. Serão analisadas as noções de desinteresse e interesse, tal como Kant as apresenta na *Crítica da Faculdade do Juízo*, bem como as noções de fim e conformidade a fins. Será ainda examinada a importância da razão e a noção de *crítica* kantiana para concluir com a articulação entre respeito e admiração, entre ética e estética e a sua relação com o projeto de uma antropologia transcendental e o seu efeito no mundo.

2. A crítica contemporânea à ideia kantiana de desinteresse

No seu livro *The Aesthetics of Environment*, Berleant afirma no capítulo décimo, “Environment as an Aesthetic Paradigm”, o seguinte:

Tomando a experiência estética do ambiente como padrão, somos levados a abandonar a estética do desinteresse em favor de uma estética do compromisso. (Berleant 1992, p. 157)

Berleant parte do exemplo das obras de arquitetos como Alvar Aalto, Frank Lloyd Wright, Louis Kahn, Richard Neutra, Eliel e Eero Saarinen, Kenzo Tange e Fumihiko Maki para mostrar como estes exploraram de várias maneiras a complementaridade dos locais, das estruturas, dos materiais e do espaço envolvente com a percepção e o uso. No campo da arquitetura moderna há o costume de relegar as considerações estéticas para a mera exterioridade visual, o que é, na perspectiva berleantiana, uma consequência da noção de desinteresse kantiano. Nesta linha de pensamento, devemos ter dois pontos em consideração:

KpV	Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)
KU	Kritik der Urteilskraft (Crítica da faculdade do Juízo)
MS	Die Metaphysik der Sitten (Metafísica dos Costumes)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A Religião nos Limites da Simples Razão)

primeiro, o reconhecimento que há uma inadequação entre a arquitetura e a teoria do desinteresse; segundo, o reconhecimento de que a arquitetura deve ser entendida e cumprida no ambiente envolvente.

O ambiente, tal como a arquitetura, não pode ser objetivado porque o ser humano e o ambiente são um. O meio ambiente deve ser o paradigma de uma nova estética. Ao podermos identificar o ambiente com a natureza, o ser humano, como elemento natural, encontra-se compreendido no meio ambiente. Leia-se:

O ambiente, tal como eu quero falar dele, é o processo natural como as pessoas vivem, contudo elas o vivem. O ambiente é a natureza experimentada, a natureza vivida. (Berleant 1992, p. 10)

O envolvimento com o meio ambiente ou com a natureza deve ser tomado como pedra angular pois este envolvimento não pode estar dissociado da existência humana. O ser humano é um ser que não apenas depende, mas também se compromete com o meio e, por essa razão, o paradigma estético não deve ser distante deste fenómeno primário e fundamental da vida humana. Neste sentido, Berleant considera essencial uma noção para a compreensão deste paradigma estético, a saber, a de *aesthetics of engagement*, traduzido por *estética do compromisso*. Não pode existir experiência estética sem compromisso e é justamente esta ideia de compromisso que está na origem da crítica de Berleant ao paradigma estético kantiano tido como uma apreciação desinteressada, contemplativa de um objeto belo, por outras palavras, uma atitude distante e descomprometida. A estética kantiana, tal como Berleant a entende, assume a experiência estética como algo exterior ao ser humano. Berleant considera que a conceção kantiana de desinteresse conduz a uma exterioridade que corresponde também a um modo de experiência e de vivência. O desinteresse corresponde a um modo de vida que tem como pedra angular a separação que traduz justamente o que a ideia de compromisso ou de engajamento visa suplantar, quer como modo de experiência, quer como modo de conceptualizar. Leia-se:

A percepção ambiental deve ir além destas divisões, tanto experimentalmente como conceptualmente, e em direção a um sentido da continuidade que une as pessoas

humanas integradas na sua condição natural e cultural. O conceito de um mundo humano unificado é ainda uma ideia estrangeira no pensamento ocidental, mas deve-se suplantá-la as separações tradicionais. A percepção estética oferece a consciência direta do compromisso que atinge um modo harmonizado de se ser humano, que na experiência ambiental é mais concreto e imediato. (Berleant 1992, pp. 18-19)

A percepção do ambiente, de acordo com Berleant, deve integrar os seres humanos na sua condição natural. É neste sentido que o juízo estético nos deve consciencializar do acordo que o ser humano alcança na experiência ambiental. Do ponto de vista de Berleant, seguindo a leitura e usando as palavras de Cheng, “a natureza, o mundo natural e o ambiente natural são o mesmo; há apenas um tipo de estética, a estética do compromisso, que tanto pode ser aplicada à arte como à natureza” (Cheng 2017, p. 34).

Berleant argumenta que a teoria do desinteresse e a concepção estética kantiana envolvem uma análise confusa do conceito de estética e que tal é mais evidente na experiência estética dos ambientes naturais. De acordo com Berleant, o desinteresse não deve ter lugar na experiência estética da natureza pois abstrai os próprios objetos naturais. Assim, a estética do compromisso visa suprimir esta falha ao sublinhar a importância quer da natureza quer da experiência humana e a sua concomitante relação.

3. As noções de “desinteresse” e “interesse” na *Crítica da Faculdade do Juízo*

A crítica de Berleant a Kant parte da afirmação kantiana de que o juízo de gosto se baseia num sentimento de prazer desinteressado. Kant diz no §2 da primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo* que “o comprazimento que determina o juízo de gosto é independente de todo o interesse” (KU: B 5). Este comprazimento volta novamente a ser tido em consideração no início do segundo parágrafo do primeiro livro da analítica da faculdade de juízo estética. Aí pode ler-se:

Chama-se interesse ao comprazimento que ligamos à representação da existência de

um objeto. (KU: B 5)

Segundo Kant, o interesse corresponde ao contentamento que se encontra em estreita ligação com a representação da existência de um objeto. Veja-se:

Agora, se a questão é saber se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa, mas sim como a ajuizamos na simples contemplação (intuição ou reflexão). (KU: B 5)

Para Kant o que é relevante é o modo como apreciamos na simples contemplação:

Quer-se saber somente se esta simples representação do objeto em mim é acompanhada de comprazimento, por indiferente que sempre eu possa ser com respeito à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto, para dizer que ele é belo e para provar que tenho gosto. Cada um tem que reconhecer que aquele juízo sobre a beleza, ao qual se mescla o mínimo de interesse é muito faccioso e não é nenhum juízo de gosto puro. Não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas pelo contrário ser a esse respeito completamente indiferente, para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz. (KU: B 6)

Cheng defende que o desinteresse kantiano não se refere ao objeto, mas à existência do objeto (Cheng 2017, p. 36). Aquilo que está em causa na filosofia estética kantiana, segundo Cheng, é que o significado das noções de interesse e desinteresse não tem primeiramente que ver com a vontade do sujeito, mas com a existência do objeto estético, o que é contrário ao que Berleant reclama quando afirma que a apreciação desinteressada e contemplativa de um objeto belo é uma atitude distante. Esta argumentação de Cheng é fundamental para a defesa da posição kantiana, mas não foca, no meu entender, a finalidade da ideia de desinteresse. Kant afirma que para fazermos uso do nosso gosto ou para fazermos um juízo de gosto estético acerca de algo não podemos ter interesse na sua existência. O que importa, para Kant, é o que se faz dessa representação

em nós. Trata-se de uma questão antropológica. Aquilo que está primeiro em causa quando Kant aborda o objeto estético é a ideia de uma antropologia transcendental. Nesta medida, a noção de desinteresse que o ser humano tem relativamente à existência do objeto dessa representação encontra-se em estreita ligação com a ênfase kantiana na própria representação do sujeito e não com a dependência do sujeito relativamente à existência do objeto. A noção de desinteresse não se encontra dissociada da peculiaridade do seu projeto crítico como uma atitude metódica e a concomitante ideia de uma antropologia transcendental. Aquilo que está em causa é que a *crítica* kantiana é também uma crítica da experiência que ressalva o papel constitutivo da razão pura no modo como a representação se dá em nós mesmos. Trata-se, na verdade, de um alargamento da ideia de antropologia e da ideia da constituição formal do nosso modo de experienciar, nomeadamente a especificidade da identificação kantiana da forma de representação onde a questão da imaginação e da síntese *a priori*, pré-conceptual, das representações desempenha um papel elementar para a compreensão da noção de desinteresse. Assim, a noção de desinteresse relativamente à existência do objeto da representação procura mostrar a formalidade da representação estética no ser humano em detrimento do conteúdo dessa representação. Lemos afirma relativamente a esta questão que “é na representação de uma conformidade a fins sem fim, meramente formal, que o juízo de gosto se baseia” (Lemos, 2017, p. 46). Kant procura essa formalidade no seu projeto crítico com o objetivo de sustentar o estabelecimento de uma antropologia transcendental fundada na noção de síntese *a priori* nos diferentes domínios de atividade humana. O propósito kantiano é o estabelecimento de uma comunidade humana.

4. As noções de fim e conformidade a fins

Apesar de os juízos de gosto não pressuporem um fim (*Zweck*), eles envolvem a representação do que Kant chama “conformidade a fins” (*Zweckmässigkeit*), o que é contrário à ideia de atitude distante que Berleant reclama existir na estética kantiana. Leia-se:

[N]ão temos sempre necessidade de descortinar pela razão (segundo a sua possibilidade) aquilo que observamos. Logo, podemos pelo menos observar uma conformidade a fins segundo a forma – mesmo que não lhe ponhamos no fundamento um fim (como matéria do *nexus finalis*) e notá-la em objetos, embora de nenhum outro modo senão por reflexão. (KU: B 34)

Kant define *fim* como o objeto de um conceito na medida em que o conceito é visto como a causa do objeto e a conformidade a fins é a causalidade de um conceito em relação ao seu objeto. Diz Kant:

A recetividade de um prazer a partir da reflexão sobre as formas das coisas (da natureza, assim como da arte) não assinala porém apenas uma conformidade a fins dos objetos, na relação com a faculdade de juízo no sujeito, conforme ao conceito de natureza, mas também e inversamente assinala, uma conformidade a fins do sujeito em relação aos objetos, segundo a respetiva forma e mesmo segundo o seu carácter informe (*ihrer Unform*), de acordo com o conceito de liberdade. Deste modo sucede que o juízo estético está ligado ao belo, não simplesmente como juízo de gosto, mas também ao sublime[.] (KU: B XLVIII)

A conformidade a fins não é apenas uma conformidade a fins dos objetos, é também do sujeito em relação aos objetos, de acordo com o conceito de liberdade. Assim, seguindo esta linha de raciocínio, o desinteresse kantiano não pode ser interpretado como afastamento. Além disso, Kant divide a conformidade a fins em conformidade a fins formal (subjética) da beleza da natureza e em conformidade a fins real (objetiva) dos fins naturais. Veja-se:

Ainda que o nosso conceito de uma conformidade a fins subjética da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas, não seja de modo nenhum um conceito do objeto, mas sim somente um princípio da faculdade do juízo para arranjarmos conceitos nesta multiplicidade desmedida (para nos podermos orientar nela), nós consideramos todavia a natureza como que numa relação às nossas faculdades de conhecimento segundo a analogia a um fim; e assim nos é possível considerar a beleza da natureza como apresentação do conceito da conformidade a fins formal (simplesmente subjética) e

os fins da natureza como apresentação do conceito de uma conformidade a fins real (objetiva). Uma delas nós ajuizamos mediante o gosto (esteticamente pelo sentimento de prazer) e a outra mediante o entendimento e a razão (logicamente, segundo conceitos). (KU: B L)

A conformidade a fins subjetiva corresponde ao objetivo estético exibido pelo sentimento de prazer e a conformidade a fins objetiva corresponde ao objetivo lógico exibido segundo conceitos. Kant também considera no §62 da *Analítica da Faculdade de Juízo Teleológica* um outro fim exibido pelas figuras geométricas. Trata-se, na verdade, de uma demonstração das capacidades racionais humanas. Leia-se:

A designação, beleza intelectual, não deve ser entendida como a correta em geral, pois que desse modo a palavra beleza teria que perder todo o significado determinado e o mesmo aconteceria com o comprazimento intelectual que perderia toda a sua vantagem em relação ao sensível. É sobretudo uma demonstração de tais propriedades que podemos designar como bela, já que através desta, o entendimento, como faculdade dos conceitos, e a imaginação, como faculdade da apresentação daquela *a priori*, se sentem fortalecidos (o que juntamente com a precisão que a razão introduz se chama elegância da demonstração). Aqui ao menos, todavia o comprazimento é subjetivo (ainda que o seu fundamento se encontre em conceitos) já que a perfeição arrasta consigo uma satisfação objetiva. (KU: B 278)

É a demonstração das propriedades racionais que se pode designar como bela. Esta demonstração de força por parte da razão humana é uma ideia reguladora e unificadora das três críticas.

5. A importância da razão e a noção de crítica em Kant

A prova das capacidades racionais que Kant designa como bela na *Crítica da Faculdade do Juízo* encontra-se presente no procedimento crítico kantiano e possibilita situar o homem relativamente às suas faculdades. A investigação crítica pretende alcançar um conhecimento apodítico ou, por outras palavras,

traçar os limites do que se pode conhecer e do que não se pode conhecer, sabendo isso de forma categórica. Esse conhecimento só pode ser alcançado através da análise da própria razão humana (KrV: B 786). Assim, para investigar criticamente não o podemos fazer recorrendo aos objetos como fontes empíricas, mas recorrendo às origens ou às fontes primeiras do nosso conhecimento que são *a priori*. Deve proceder-se de forma criteriosa sem nunca deixar de atender aos limites e às capacidades da própria razão pura. Na *Crítica da Razão Pura* este método encontra-se, por exemplo, no tratamento do problema da causalidade (KrV: B 17-18). Kant considera que o nexos causal não se esgota na observação empírica e na pressuposição implícita da ocorrência repetitiva de um fenómeno similar no futuro, mas fundamenta-se num juízo sintético *a priori* que permite adiantar demarcados comportamentos da natureza. Trata-se da construção de uma síntese que permite a explicação rigorosa da razão de ser de um ou mais fenómenos. É a constituição de um denominador comum a uma variedade de fenómenos através de uma capacidade racional *a priori* humana que permite compreender esses fenómenos dentro de determinadas leis.

Na *Crítica da Razão Prática* também é a força da racionalidade e a exigência do método crítico que exige a transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico. Esta é a posição defendida por Johnson (2007, pp. 133-148) que argumenta que o fito da filosofia moral kantiana é encontrar o fundamento da moralidade que deve ser entendida como uma doutrina de princípios morais que se alicerçam nos conceitos da razão pura. Este sistema de princípios morais só pode ser *a priori* e apesar de só se aplicar nas diversas circunstâncias da vida humana tal não invalida a sua necessidade racional. O que está em causa é que Kant reclama uma ética que visa princípios que determinam necessariamente um arbítrio humano. O primeiro quesito para uma filosofia desta natureza será a justificação da ideia de liberdade, o segundo quesito será a necessidade e incondicionalidade dos princípios de determinação da vontade racional. É neste sentido que Kant apresenta o conceito de respeito. O respeito é um sentimento que se “produz a si mesmo através de um conceito da razão” sem que haja intromissão de outra afetação sobre a sensibilidade. Leia-se:

O objeto do respeito é, portanto simplesmente aquela lei que nos impomos a nós

mesmos, e, no entanto, como necessária em si. (GMS: 401)

O respeito contém em si a necessidade própria das ciências. O projeto moral kantiano pretende que, após reunidos os conceitos operantes da moralidade, se possa isolar aquilo que é moral. Kant considera que é possível saber e fazer a distinção entre o que é propriamente moral e o que não é moral. Há para Kant conhecimento moral. Esse conhecimento é racional e o seu processo epistemológico é idêntico ao método usado para os outros tipos de cognição. Primeiro temos de identificar analiticamente aquilo que pretendemos conhecer. Identificado esse campo, devemos proceder através do método crítico e separar o que é racional do que não é racional. Diz Kant:

Podemos tornar-nos conscientes das leis práticas puras, da mesma maneira que temos consciência dos princípios teóricos puros, se atendermos à necessidade com que a razão no-las prescreve e se nos abstrairmos de todas as condições empíricas que ela nos indica. (KpV: 30)

Só a racionalidade poderá conferir universalidade e cientificidade ao campo da epistemologia moral. Assim, o movimento de aplicação da razão moral à esfera prática deverá ser feito de um modo semelhante ao da aplicação da matemática pura à matemática aplicada, tendo sempre como ideia reguladora a força da razão. Leia-se:

Pode-se, querendo, (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada) distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais não se fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se pode derivar regras práticas para a natureza humana como qualquer natureza racional. (GMS: 410)

As leis apodíticas da moralidade são absolutas e necessárias, não se podem retirar da experiência porque existem por si mesmas *a priori* e, nessa medida, são válidas para todos os seres racionais ainda que na ordem prática se relacionem

com a faculdade de desejar. A razão deve direcionar a vontade a agir de acordo com a lei moral. O respeito, tal como anteriormente referido, é o sinal da presença da lei moral. Quando não agimos moralmente e nos deixamos levar pelas inclinações sensíveis temos a consciência de que não devíamos ter agido assim e tal consciência significa o reconhecimento da lei moral como objeto de respeito. Neste sentido, podemos afirmar que uma ação só tem valor moral quando se age por respeito.⁽²⁾ Esse valor reside no princípio que determina a ação e não no seu fim:

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. (GMS: 399-400)

Kant reclama que o respeito é pelo princípio que determina a ação e não pelo objeto. Mais uma vez se observa a ideia da constituição formal do nosso modo de experienciar. Assim, tal como a noção de desinteresse relativamente à existência do objeto da representação procura mostrar a formalidade da representação estética no ser humano em detrimento do conteúdo ou do objeto dessa representação, a noção de respeito também procura mostrar o papel secundário do objeto em relação à lei moral formal.

6. A relação entre respeito e admiração

Na conclusão da segunda parte da *Crítica da Razão Prática*, Kant relaciona o conceito de respeito com o de admiração quando afirma que:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. (KpV: 161)

(2) Sobre o conceito de respeito, Allen Wood diz que “[n]ós respeitamos algo não porque nós (antecedentemente) queremos respeitá-lo, mas porque estamos cientes das razões pelas quais temos que respeitá-lo. A nossa resposta racional a essas razões é o que

Kant associa a reflexão racional à admiração e ao espanto. A reflexão conduz à admiração e ao respeito, mas estes não podem substituí-la. Veja-se:

A admiração e o respeito podem, certamente, incitar à investigação, mas não substituir a sua carência. (KpV: 162)

A relação entre o respeito e a admiração também se encontra presente na *Crítica da Faculdade do Juízo*:

Ora a estupefação (*Verwunderung*) é um impulso do ânimo produzido pela impossibilidade de unificação de uma representação, e da regra por ela dada, com os princípios que lhe servem de fundamento, enquanto ânimo. Tal impulso produz sempre assim uma dúvida em relação a saber se vimos ou ajuizamos bem. Contudo a admiração (*Bewunderung*) é uma estupefação que constantemente retorna apesar do desaparecimento dessa dúvida. Por consequência a admiração é um efeito perfeitamente natural daquela conformidade a fins observada na essência das coisas enquanto fenómenos e que não pode ser censurada, pois que a possibilidade de unificar aquela forma de intuição sensível (a que chamamos espaço) com a faculdade dos conceitos (o entendimento) não só nos é inexplicável pelo facto daquela forma ser precisamente esta e não outra, mas para lá disso é ainda um alargamento para o ânimo, como que para este pressentir algo que se situa acima daquelas representações sensíveis, algo em que se pode encontrar, ainda que nos seja desconhecido, o fundamento último deste acordo. (KU: B 277)

A admiração é um efeito da conformidade a fins observada na essência das coisas enquanto fenómenos. Assim, é possível estabelecer uma relação entre a noção de desinteresse na existência do objeto e a diferença entre fenómeno e númeno. A noção kantiana de númeno deve-se à noção de crítica e é resultante da inacessibilidade de uma esfera do real. Ela visa mostrar a finitude humana e apelar para a ação moral. O conceito de “eco-estética” invoca um sentimento de

nos faz querer mostrar respeito por isso. O respeito é fundamental para a ética kantiana porque é o sentimento que corresponde ao autocontrolo racional.” Veja-se: Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 46.

união entre estética e ética, união essa que Kant procurava para o estabelecimento de uma antropologia transcendental que visava o estabelecimento de uma comunidade humana ou de um reino dos fins⁽³⁾. Na nossa contemporaneidade enfrentamos uma crise global ecológica. A eco-estética tem presente o problema ecológico. Ela une juízo estético e juízo ético ao ter como pedra de toque a noção de fim assente na capacidade racional formal do homem. O homem procura sempre na sua faculdade racional prática um propósito, um sentido. Escreve Kant:

Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução (*nexu effectivo*), mas o primeiro na representação e no seu propósito (*nexu finalis*). (RGV: 07)

Analisando criticamente a faculdade da razão prática podemos inferir que faz parte da sua constituição procurar em qualquer ação um efeito e nesse efeito um fim. Por outras palavras, a natureza da razão humana procura encontrar um fito ou um sentido para a sua existência. Leia-se:

Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo para *amar*; por isso, a lei, que só inspira reverência, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja, a proposição “faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último” é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objeto da experiência), e (como as proposições teóricas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto

(3) A este respeito veja-se Korsgaard 1996.

esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito de moralidade, como causalidade no mundo, realidade objetiva, embora somente prática. (RGV: 07)

A lei moral é analítica, o homem reconhece-a e esta inspira respeito, um respeito de reverência, mas o homem não se limita a sentir respeito; ele estende esse sentimento ao mundo, a si próprio e aos outros seres racionais. A eco-estética é uma extensão deste sentimento de respeito ao ambiente que tem uma preocupação ética e uma apreciação estética ecológica no seu cerne. Assim pode-se afirmar que a primeira reflexão filosófica na estética da natureza começa precisamente com Kant ao tomar a natureza como objeto de respeito e como objeto paradigmático de experiência estética ao desenvolver o conceito de desinteresse como marca dessa experiência na sua estreita ligação com os conceitos de forma, númeno e crítica da razão. Ora, aquilo que está em causa na estética ambiental é justamente a ideia de estética tomando o ambiente como um paradigma. Além disso, na Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant descreve a faculdade do juízo como uma ponte entre o abismo intransponível da natureza e da liberdade:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratassem de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último *deve* ter uma influência sobre aquele, isto é o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (KU: B XIX)

Kant é claro. A liberdade deve ter uma influência sobre a natureza. O conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo o fim colocado pelas suas

leis e a natureza tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo as leis da liberdade. Na analítica do sublime, na observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos, Kant estabelece de novo esta conexão. Veja-se:

Porém a *determinabilidade* do *sujeito* por esta ideia, e na verdade de um sujeito que em si pode na sua sensibilidade ter a sensação de *obstáculos*, mas ao mesmo tempo de superioridade sobre a sensibilidade pela ação dos mesmos, como *modificação* do seu estado, isto é o sentimento moral, é contudo aparentada à faculdade de juízo estética e às suas *condições* formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever ao mesmo tempo como estética, isto é como sublime, ou também como bela, sem prejuízo da sua pureza; o que não ocorreria se se quisesse pô-la em ligação natural com o sentimento do agradável. (KU: B 114)

O sentimento moral encontra-se em estreita conexão com a faculdade de juízo estética e com as suas condições formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever como estética, isto é, como sublime ou como bela. Assim, a estética ecológica na tradição de Aldo Leopold que vincula a beleza da natureza à integridade ética ecológica, defendida por filósofos ambientalistas preocupados em alinhar a nossa apreciação estética dos ambientes naturais à responsabilidade moral e ecológica tem, na verdade, Kant como precursor. Leiam-se as palavras de Aldo Leopold:

Examine cada questão em termos do que é ética e esteticamente correto, bem como do que é economicamente conveniente. Uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É errada quando tende o contrário. (Leopold 1949, pp. 224-225).

Tal como Aldo Leopold reclama uma relação entre o ético e o estético, Kant também reivindica que a moralidade se encontra ligada à formalidade da faculdade de juízo estética na sua relação com a conformidade a leis da ação por dever.

7. Conclusão

A ecoestética, ao reivindicar uma contemplação estética orientada por uma preocupação ecológica, une a estética e a ética uma vez que qualquer assunto relacionado com o meio ambiente é um tema ético e qualquer assunto relacionado com a contemplação é um tema estético. Efetivamente, aquilo que está em causa na questão da ecoestética não é apenas descrever um tipo de juízo, de experiência ou de atitude, mas de privilegiar um olhar estético direcionado por uma consciência ecológica. Trata-se, na verdade, de uma ética aplicada à estética na medida em que é a consciência ecológica que está na base da experiência estética humana. A ecoestética é, assim, um novo modo de ver a estética onde as alterações climáticas e os assuntos relacionados com o meio ambiente são temas que influenciam não apenas o olhar do sujeito que contempla a natureza, mas também o modo de vida desse sujeito. A ecoestética visa alargar o conceito de experiência estética ao campo da ética na medida em que procura unir a experiência estética à responsabilidade ecológica. O fito é conquistar preferências estéticas ecologicamente responsáveis garantindo a possibilidade de as gerações futuras terem um ecossistema que lhes permita não apenas uma existência, mas também uma existência com qualidade ambiental. A ideia de ecoestética pretende um olhar contemplativo que tenha presente as limitações dos ecossistemas, o seu esgotamento e fragilidades e a sua concomitante proteção. Trata-se de uma questão ética que não visa unicamente uma esfera de ação com consequências para o sujeito que a pratica e os que lhes estão próximos no tempo e no espaço. É neste sentido que se exige uma apreciação estética ecológica. Trata-se da exigência de um equilíbrio ambiental por parte do sujeito que observa a natureza e a considera bela. Assim, há um alargamento do escopo da relação entre a nossa experiência estética e a harmonia ambiental. Por outras palavras, trata-se de definir a experiência estética de acordo com um ideal ecológico. Assim, a preocupação ambiental deve estar presente no nosso modo de entender o que é a experiência estética porque existe um dever moral que fundamenta o valor estético de assegurar às gerações futuras um ecossistema favorável à vida.

Na visão de Berleant, a noção de desinteresse kantiano enfatiza a separação

entre sujeito e objeto, entre ser humano e natureza. Para Berleant, assim como a arquitetura, o ambiente não pode ser objetivado porque o ser humano e o ambiente são um. O compromisso e a reciprocidade têm de estar presentes na experiência estética. A crítica de Berleant é pertinente, mas a experiência estética, tal como Kant a define, mostra o papel constitutivo da razão pura no modo como a representação se dá em nós mesmos. Trata-se de uma experiência que enfatiza as ideias de antropologia transcendental e da constituição formal do nosso modo de experienciar. Kant, ao reivindicar a formalidade, legitima a constituição de uma comunidade de seres humanos “racionais ou bons” (Korsgaard 2009, p. 7). O humano, segundo Kant, tem a possibilidade de ter uma atitude racional face às diversas situações que se lhe apresentam porque tem em si uma formalidade que lhe permite agir por dever. Kant defende que a nossa experiência se encontra fundada em princípios *a priori* da razão que permitem a certeza da possibilidade de realização da lei moral através do imperativo categórico como proposição sintética *a priori*. Assim, ainda que Kant afirme a existência de um abismo entre a natureza e a liberdade, ele também exige que esta última deve ter uma influência sobre a primeira através da constituição de uma moral racional onde o imperativo categórico e o conceito de respeito desempenham um papel fundamental.

Bibliografia

- Brady, E. (2003), *Aesthetics of the Natural Environment*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Berleant, A. (1992), *The Aesthetics of Environment*, Temple University Press, Philadelphia.
- Berleant, A. (1997), *Living in the Landscape: Towards an Aesthetics of Environment*, University Press of Kansas, Lawrence.
- Berleant, A., Carlson, A. (2004), *The Aesthetics of Natural Environments*, Broadview Press, Peterborough.
- Berleant, A. (2005), *Aesthetics and Environment: Variations on a Theme*, Ashgate, Aldershot.
- Berleant, A. (2010), *Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World*, Imprint Academic, London.
- Carlson, A. (2002), *Aesthetics and the Environment*, Routledge, New York.
- Carlson, A., Lintott, S. (2008), *Nature, Aesthetics, and Environmentalism: From Beauty to Duty*, Columbia University Press, New York.
- Carlson, A. (2017), "The Relationship Between Eastern Ecoaesthetics and Western Environmental Aesthetics", *Philosophy East and West*, vol 67, pp. 117-139.
- Cheng, X. (2017), "Some Critical Reflections on Berleantian Critique of Kantian Aesthetics from the Perspective of Eco-Aesthetic", *ESPES*, vol 6, issue 2, pp. 30-39.
- Dönmez, D. (2016), "Saving 'Disinterestedness' in Environmental Aesthetics: A Defence Against Berleant", *Estetika*, vol 53, issue 2, pp. 149-154.
- Heyd, T. (2007), *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture*, Ashgate, Aldershot.
- Hepburn, R.W. (1966), "Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty," in B. Williams and A. Montefiori (eds.), *British Analytical Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, pp. 285-310.
- Hosey, L. (2012), *The Shape of Green. Aesthetics, Ecology and Design*, Island Press, Washington.
- Kant, I. (1911), *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Band 3, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 1-594.
- Kant, I. (1911), *Grundlegung der metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften. Band 4, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 385-463.
- Kant, I. (1913), *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften. Band 5, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 1- 163.
- Kant, I. (1913), *Kritik der Urteilskraft*, Band 5, Königlich Preussischen Akademie der

Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 165-544.

- Kant, I. (1914), Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kants gesammelte Schriften. Band 6, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 1-202.
- Kant, I. (1914), Die Metaphysik der Sitten, Kants gesammelte Schriften. Band 6, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlin, pp. 203-493.
- Kant, I. (1992), A Religião nos Limites da Simples Razão. Traduzido por Morão, A. Edições 70, Lisboa.
- Kant, I. (1994), Crítica da Razão Pura. Traduzido por Morujão, A. e Pinto dos Santos, M. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Kant, I. (1998), Crítica da Faculdade do Juízo. Traduzido por Marques, A. e Rohden, V. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa.
- Kant, I. (2002), Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Traduzido por Quintela, P. Edições 70, Lisboa.
- Kant, I. (2011), A Metafísica dos Costumes. Traduzido por Lamego, J. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Kant, I. (2011), Crítica da Razão Prática. Traduzido por Morão, A. Edições 70, Lisboa.
- Korsgaard, C. (1996), Creating the Kingdom of Ends, Cambridge University Press, Cambridge.
- Korsgaard, C. (2009), Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity, Oxford University Press, Oxford.
- Lemos, J. (2017), Se e como poderá uma obra de arte ser bela, CTK E-Books, Edições Alamanda, Madrid.
- Leopold, A. (1970), A Sand County Almanac, Ballantine Books, New York.
- Lintott, S. (2010), “Feminist Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty,” *Environmental Values*, vol 19, pp. 315-333.
- Moore, R. (2008), Natural Beauty: A Theory of Aesthetics Beyond the Arts, Broadview Press, Peterborough.
- MacNeill, K., Bolt, B. (2019), The Meeting of Aesthetics and Ethics in the Academy, Routledge, London.
- Nannicelli, T. (2018), “The Interaction of Ethics and Aesthetics in Environmental Art”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol 76, issue 4, pp. 497-506.
- Nassauer, J. I. (1997), “Cultural Sustainability: Aligning Aesthetics and Ecology.” In J. I. Nassauer (ed.), *Placing Nature: Culture and Landscape Ecology*, Island Press, Washington, pp. 65-83.
- Prigann, H., Strelow, H., David, V. (2004), *Ecological Aesthetics: Art in Environmental Design: Theory and Practice*, Birkhäuser, Basel.

- Salwa, M., (2019), "Everyday Green Aesthetics", in O. Kuisma, S. Lehtinen and H. Mäcklin (eds.), *Paths from the Philosophy of Art to Everyday Aesthetics*, The Finnish Society for Aesthetics, Helsinki, pp. 167–179.
- Shapshay, S. (2013), "Contemporary Environmental Aesthetics and the Neglect of the Sublime", *British Journal of Aesthetics*, vol 53, issue 2, pp. 181-198.
- Stewart, D. C., Johnson, T. N. (2018), "Complicating Aesthetic Environmentalism: Four Criticisms of Aesthetic Motivations for Environmental Action", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol 76, issue 4, pp. 441-451.
- Varandas, M. J. (2015), "The Land Aesthetic, Holmes Rolston's Insight," *Environmental Values*, vol 24, pp. 209–226.
- Vogel, S. (2015), *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT, Cambridge.
- Welchman, J. (2018), "Aesthetics of Nature, Constitutive Goods, and Environmental Conservation: A Defense of Moderate Formalist Aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol.76, issue 4, pp. 419-428.
- Widdows, H. (2018), *Perfect Me: Beauty as an Ethical Ideal*, Princeton University Press, Princeton.
- Wood, A. (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Um gosto de considerações morais – acerca do juízo de gosto aplicado *

É difícil encontrar um dicionário ou uma enciclopédia de estética onde não seja mencionada a teoria estética de Kant; e, no entanto, as referências feitas à *Crítica da Faculdade do Juízo* concentram-se quase sempre no puro juízo de gosto.

A focagem na noção de puro juízo de gosto facilita a tarefa de situar a proposta da primeira parte da terceira *Crítica* quer no interior do inteiro sistema filosófico de Kant, quer no quadro da emergência da estética como disciplina. Uma tal focagem tem-se revelado especialmente útil, ademais, sempre que se pretende apresentar Kant como um eminente precursor do movimento da arte pela arte, do formalismo estético ou mesmo das chamadas teorias da atitude estética.

Desse modo retratado, Kant afigura-se-nos como se o seu ponto de vista relativo à apreciação estética a tornasse incompatível com a consideração de questões morais – como se quando se profere um juízo de gosto não pudessem ser tidos em conta propósitos de tipo moral. Assim, e aliás considerando quão moral e politicamente comprometida a arte se tem revelado desde Kant, e em particular ao longo do último século, não é difícil imaginar por que é que o interesse na proposta kantiana tem diminuído a olhos vistos.

Um tal retrato de Kant e da sua teoria estética não tem de ser aceite sem mais, porém. Em boa verdade, há dois tipos de juízo de gosto: o puro juízo de gosto (o juízo acerca da beleza livre); e o juízo de gosto aplicado (o juízo acerca da beleza aderente). Habitualmente as descrições da teoria de Kant concentram-se no primeiro. O meu artigo centrar-se-á no juízo acerca da beleza aderente.

* Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0090.

Afirmo que o juízo de gosto aplicado pode incluir a consideração de propósitos morais sem que deixe de ser um juízo estético.

Na primeira parte do meu artigo, argumento que a beleza dos edifícios e a beleza dos cavalos pode incluir a consideração de conceitos de tipo moral e que a beleza humana necessariamente inclui uma tal consideração; na segunda, proporei uma leitura do texto de Kant que permite compreender por que é que a beleza aderente é uma espécie legítima de beleza, por que é que o juízo de gosto aplicado é um tipo genuíno de juízo de gosto.

Se a minha leitura estiver certa, temos boas razões para pensar que a teoria estética de Kant, e em particular a noção de juízo de gosto aplicado, pode enriquecer os debates correntes nos campos da estética, da filosofia da arte e da própria arte. O juízo acerca da beleza aderente instancia uma apreciação estética de obras de arte moral e politicamente comprometidas que não desconsidera – bem pelo contrário, de facto considerando – o seu comprometimento moral e político.

1.

Kant introduz a noção de beleza aderente no início da §16 da sua *Crítica da Faculdade do Juízo*⁽¹⁾. Ele descreve-a como uma espécie de beleza que pressupõe um «conceito do que o objecto deva ser» e «a perfeição do objecto segundo o mesmo» (KU, AA 05: 229; 120). As belezas aderentes são atribuídas «a objectos que se encontram sob o conceito de um fim particular» (ibid. 229; 120).

Como podemos ver alguns parágrafos depois, tal é o caso da beleza dos cavalos, dos edifícios e dos seres humanos:

a beleza de um ser humano (e dentro desta espécie a de um homem ou uma mulher ou uma criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou casa de campo) pressupõe um conceito do fim que determina o que a coisa deva ser, por

(1) As citações em português da *Kritik der Urteilskraft* são retiradas de Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998). O número da página da tradução para português aparece a seguir à referência da Akademie-Ausgabe.

consequente um conceito da sua perfeição, e é portanto beleza simplesmente aderente (ibid. 230; 121).

Nada nesta passagem pode dar-nos a certeza do tipo de conformidade a fins objectiva interna em jogo na beleza aderente. No caso da beleza de um edifício, é altamente provável que critérios de funcionalidade desempenhem algum papel, pois, como Kant afirmará, na §51, «a conformidade do produto a um certo uso constitui o essencial de uma obra de *construção*» (ibid. 322; 229). Em todo o caso, não é difícil pensar na arquitectura como levantando igualmente questões morais. De acordo com Geoffrey Scarre, por exemplo, sempre que um arquitecto deixa de ver «que os edifícios devem ser adequados aos seres humanos», e não o contrário, «[e]m linguagem kantiana» ele deixa de «tratar as pessoas como os *fins* da sua actividade» (Scarre 1981, p. 359). Em bom rigor, tal não implica que todo e qualquer edifício tenha um propósito moral na sua causa – como Paul Guyer ressalva, pelo menos alguns edifícios «têm propósitos práticos mas não morais» (Guyer 2002, p. 364). Ainda assim, dificilmente se poderia argumentar que propósitos de tipo moral nunca estão na causa de um edifício ou que tais propósitos nunca são tidos em conta ao ajuizar a sua beleza.

Algo muito similar ocorre quando se passa à questão de saber a que tipo de conceito adere a atribuição de valor estético a um cavalo. Nada na §16, nem mesmo na inteira terceira *Crítica*, funciona como evidência de que um tal conceito é deste ou daquele tipo. Ainda assim, algo prometededor, se ligado com a afirmação de que a beleza de um cavalo é de espécie aderente, pode ser encontrado na *Crítica da Razão Prática*⁽²⁾: Kant afirma que a admiração, por comparação com a inclinação, o amor e o temor, é o que mais se aproxima do sentimento de respeito; ao contrário do respeito, porém, ela «pode igualmente incidir em coisas», tais como «a força e a rapidez de alguns animais» (KpV, AA 05: 76; 111). Apesar de não pode concluir-se destas palavras que a beleza de um cavalo seja fixada a um conceito de perfeição de tipo moral, é razoável pensar-se

(2) As citações em português da *Kritik der praktischen Vernunft* são retiradas de Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2008). O número da página da tradução para português aparece a seguir à referência da Akademie-Ausgabe.

que no entender de Kant algo que impeça um cavalo de exhibir a sua força e rapidez impedir-nos-á também de ajuizá-lo como belo. É precisamente para esse excerto da segunda *Crítica* que Scarre chama a atenção, aliás, quando sugere que a posição de Kant poderá ser «que os limites da decoração legítima dos cavalos são estabelecidos por uma exigência quasi-ética de preservar a sua capacidade para exhibir a sua força e a sua rapidez» (Scarre 1981, p. 359).

Na “doutrina da virtude” da *Metafísica dos Costumes*⁽³⁾ também há algo estimulante: na §17, depois de afirmar que «uma propensão para a destruição» do belo inanimado na natureza «debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, sem dúvida, não é já moral por si só, mas que predispõe ao menos para a disposição da sensibilidade que favorece muito a moralidade», Kant acrescenta que o «trato violento e cruel dos animais» debilita e destrói pouco a pouco «uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com outros homens» e que por essa razão os seres humanos têm «o dever da renúncia» a um tal trato (MS, AA 06: 443; 84). Também a partir desta passagem se chega a uma leitura especialmente interessante da §16 da terceira *Crítica* – é altamente plausível que no entender de Kant o que quer que seja que promova, funcione ou indicie um trato violento e cruel de um animal igualmente nos impede de ajuizá-lo como belo, de atribuir-lhe valor estético.

Aqui, como acima, Guyer alegaria que um cavalo «não tem estatuto moral de si mesmo» e, por conseguinte, que «qualquer sugestão de que fins morais são os únicos que restringem formas permissíveis no caso da beleza aderente é uma sugestão incorrecta» (Guyer 2002, p. 364)⁽⁴⁾. Tal, no entanto, não implica que conceitos de tipo moral nunca sejam considerados no juízo da beleza aderente;

(3) As citações em português de *Die Metaphysik der Sitten – Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* são retiradas de Immanuel Kant, *Metafísica dos Costumes – parte II: princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2004). O número da página da tradução para português aparece a seguir à referência da Akademie-Ausgabe.

(4) Segundo Guyer, uma tal sugestão é feita por Scarre. De facto, Scarre defende que o conceito do que o objecto deva ser envolvido no juízo da beleza aderente «de algum modo coloca uma restrição de tipo moral nos juízos estéticos» (Scarre 1981, p. 357) e que uma das condições necessárias para que um objecto seja aderentemente belo é que «ele não viole o decoro (quando pertence a um tipo de objectos relativamente aos quais questões de decoro se levantam)» (ibid., p. 358).

pelo contrário, como o próprio Guyer acrescenta, «a falha de um objecto em satisfazer sejam as nossas expectativas morais ou outras expectativas práticas mas não morais será suficiente para bloquear qualquer prazer na sua beleza» (Guyer 2002, p. 364)⁽⁵⁾. Tudo o que Guyer sustenta, por conseguinte, é que fins de tipo moral não são sempre considerados nem os únicos a serem considerados.

No contexto desta discussão, seria interessante imaginar o que Kant diria acerca da natureza dos fins a que adere a atribuição de valor estético a um cavalo num tempo em que inquietações de carácter moral e político como a dos direitos dos animais são vistas por muitos como preocupações maiores. Na medida em que o direito à habitação também é frequentemente visto como um problema político e moral primeiro, o mesmo aplica-se aos conceitos do que o objecto deva ser a serem considerados no valor estético de um edifício. Tendo em conta os excertos que citei da segunda *Crítica* e da *Metafísica dos Costumes*, atrever-me-ia a supor que entre os conceitos a ser considerados estariam conceitos de tipo moral: se algo de um objecto estiver em conflito com os deveres que temos para connosco mesmos, então não podemos ajuizá-lo belo.

Passemos agora ao caso da beleza de um ser humano. Regressando à *Crítica da Faculdade do Juízo*, facilmente veremos que o conceito de perfeição a que tal beleza é fixada é de tipo moral.

Na §17, Kant assinala que ideal significa «a representação de um ente individual como adequado a uma ideia» (KU, AA 05: 232; 123). Como tal, o ideal do belo, o ideal da beleza, é a representação de um ente individual como adequado àquilo que momentos antes se tinha designado como «o original do gosto» (ibid. 232; 123)⁽⁶⁾. A seguir, Kant indica que «[s]omente aquilo que tem o fim da sua existência em si próprio, o *homem*, que pode determinar ele próprio os seus fins pela razão [...] é pois capaz de um ideal da *beleza*» (ibid. 233; 124).

(5) Até certo ponto Guyer concorda com Henry E. Allison, para quem «outras considerações [...] podem mas não têm de ser morais» (Allison 2001, p. 140). Antes deles, Martin Gammon afirmava ser «difícil discernir o “decoro” moral proveniente da restrição das ameaças nas “casas de campo”» (Gammon 1999, p. 163).

(6) Por outras palavras, o ideal da beleza é a representação do original do gosto «por apresentação individual» (ibid. 232; 123).

Ora, uma vez que o ser humano é um ser moral, precisamente na medida em que determina os seus fins pela razão, Kant pode finalmente acrescentar que «na *figura humana* [...] o *ideal* consiste na expressão do *moral*», por outras palavras, que o ideal da beleza (humana) é «[a] expressão visível de ideias morais» (ibid. 235; 127).

Assim, tendo em conta que a beleza humana tem de ser ajuizada segundo um tal ideal – que, como ideal, é ajuizado quanto à sua adequação a um conceito da razão e que, como ideal da beleza humana, é ajuizado quanto à sua adequação ao original do gosto, que é, afinal, uma ideia moral – estamos autorizados a concluir, em última análise, que a beleza aderente de um ser humano é condicionada por um conceito do que um ser humano deva ser, que é uma ideia de tipo moral⁽⁷⁾.

À beleza humana não são indiferentes questões morais, portanto. Bem pelo contrário, o juízo da beleza de um ser humano é necessariamente aplicado à expressão visível do moral.

É de notar, aliás, que mesmo antes de indicar que somente o ser humano é capaz de um ideal da beleza, Kant tinha referido que o original do gosto era «uma simples ideia que cada um tem de produzir em si próprio e segundo a qual ele tem que ajuizar tudo o que é objecto do gosto» (KU, AA 05: 232; 123). Pois bem, se não apenas a beleza humana, mas tudo o que é objecto do gosto⁽⁸⁾ tem de ser ajuizado segundo o original do gosto, se um tal original só pode ser representado como um ideal do belo, e se o ideal do belo, como o ideal da beleza humana, é a expressão do moral; então, temos razões para supor que, segundo Kant, tudo o que é objecto do gosto tem de ser ajuizado, quanto à sua beleza, em

(7) Reflectindo acerca das consequências da introdução da noção de ideal da beleza para o inteiro sistema filosófico kantiano, Allison sugere que «a discussão de Kant deste ideal único aponta para a conexão do gosto e da experiência da beleza com a moralidade» (Allison 2001, p. 143). Aqui, como noutros pontos, Allison segue a perspectiva de Gammon, para quem «[o] cerne do “ideal da beleza” segundo Kant [...] assenta na possibilidade de disponibilizar uma avaliação sensível para a avaliação da perfeição moral, que necessariamente excede os limites dos sentidos» (Gammon 1999, p. 165). Independentemente de quão valiosas estas reflexões possam ser, desenvolvê-las excederia largamente os propósitos deste artigo.

(8) Deixo de lado, para os meus propósitos, «o que é exemplo do julgamento pelo gosto e mesmo o gosto de qualquer um» (KU, AA 05: 232; 123).

termos da sua adequação a uma ideia moral⁽⁹⁾.

Em suma, mesmo se não podemos estar certos quanto ao tipo de conceitos do que os objectos devam ser que estão em jogo na atribuição de valor estético a um edifício ou a um cavalo, temos boas razões para pensar que conceitos morais estejam entre eles. No caso da beleza humana, por sua vez, torna-se evidente que o conceito de fim a que as belezas humanas aderem é de tipo moral. Se assim é, estamos autorizados a afirmar que a beleza aderente pode incluir – e em alguns casos necessariamente inclui – a consideração de propósitos morais.

A questão que entretanto emerge, porém, é a de saber se a beleza aderente é uma espécie de beleza. Neste contexto, somos obrigados a ter em mente que

a beleza, para a qual deve ser procurado um ideal, não tem que ser nenhuma beleza *vaga*, mas uma beleza *fixada* por um conceito de conformidade a fins objectiva, consequentemente não tem que pertencer a nenhum objecto de um juízo de gosto totalmente puro, mas ao de um juízo de gosto em parte intelectualizado (ibid. 232; 124).

Por outras palavras, temos de responder à questão de saber se um juízo de gosto em parte intelectualizado, um juízo de gosto aplicado⁽¹⁰⁾, é um tipo genuíno de juízo de gosto. Na segunda parte do meu artigo passarei a essa questão.

2.

Já vimos que, de acordo com a §16, a beleza de espécie aderente pressupõe um «conceito do que o objecto deva ser» e «a perfeição do objecto segundo o mesmo» (ibid. 229; 120). Esta não é uma afirmação incontroversa, no entanto, pois no título da secção anterior (§15) Kant escrevia que «[o] juízo de gosto é

(9) Esta é uma suposição mais forte do que a tese que neste artigo defendo. Como tal, ela requereria um argumento mais extenso. Para os meus propósitos, nomeadamente para sustentar que, no quadro da teoria estética de Kant, conceitos morais podem desempenhar um papel nos juízos de gosto, é suficiente mostrar que nos juízos da beleza humana eles necessariamente o fazem. Tal é o que mostro.

(10) Ou, nas palavras da §48, «um juízo estético logicamente condicionado» (ibid. 312; 217).

totalmente independente do conceito de perfeição» (ibid. 226; 117)⁽¹¹⁾.

Felizmente, ainda na §16 podemos encontrar uma pista decisiva quanto à razão por que o juízo de gosto aplicado é um tipo genuíno de juízo de gosto, ou, por outras palavras, por que a beleza aderente é uma espécie legítima de beleza. Depois de ter mencionado a beleza de um edifício, a beleza de um cavalo e a beleza de um ser humano como belezas aderentes, Kant escreve:

Poder-se-ia colocar num edifício muita coisa de aprazível imediatamente na intuição, desde que não se tratasse de uma igreja: poder-se-ia embelezar uma figura com toda a sorte de floreados e com linhas levez porém regulares, assim como o fazem os neozelandezes com a sua tatuagem, desde que não se tratasse de um homem (KU, AA 05: 230; 121).

Duas sugestões se deixam ver nesta passagem: que de modo a avaliar a beleza de uma igreja ou a beleza de um ser humano têm de ser considerados conceitos do que esses objectos devam ser; e, no entanto, que a consideração de tais conceitos – no caso, respectivamente, igreja e ser humano – não impede a faculdade da imaginação de jogar livremente e, conseqüentemente, não nos impede de ajuizar como belos tais objectos⁽¹²⁾.

De facto, os conceitos do que os objectos devam ser constroem, limitam a liberdade da faculdade da imaginação. Eles não a suprimem, porém. Tendo em conta o conceito de fim que determina o que um ser humano deva ser, por

(11) Enquanto alguns autores identificam aqui apenas um puzzle (veja-se Schaper 2003, Stecker 1987, Allison 2001, Mallaband 2002, Guyer 2002 ou Zuckert 2007) outros não conseguem evitar a identificação de uma contradição (veja-se Crawford 1974, Lorand 1989 ou Dutton 1994). Em todo o caso, as inquietações motivadas pelas asserções supracitadas (o juízo de gosto é totalmente independente do conceito de perfeição; e a beleza aderente pressupõe a perfeição do objecto segundo um conceito do que esse objecto deva ser) não podem ser superadas por intermédio de um simples apelo à diferença entre puro e impuro juízo de gosto. Como Schaper alerta, chamar impuro ao juízo de gosto aplicado «não faz diferença a este respeito pois ele ainda conta como um juízo de gosto, uma apreciação estética. Qualquer diluição de uma tal noção mediante a admissão de laços conceptuais constitui uma alteração das condições necessárias das avaliações estéticas conforme traçadas até aqui nos primeiros três Momentos» (Schaper 2003, 104).

(12) Aqui deve ser recordado que o fundamento de determinação do juízo da beleza, do juízo de gosto, é um prazer no jogo livre da imaginação com o entendimento.

consequente o conceito da sua perfeição, poder-se-ia alegar, por exemplo, que a sua figura não pode ser tatuada com toda a sorte de floreados e com linhas leves porém regulares; tendo em conta o conceito de fim que determina o que uma igreja deva ser, por consequente o conceito da sua perfeição, poder-se-ia alegar que a sua planta tem de ser cruciforme⁽¹³⁾. Embora tais conceitos constriam, limitem, circunscrevam, ou até guiem, a liberdade da faculdade da imaginação, ela imagina livremente, num jogo livre com o entendimento⁽¹⁴⁾.

(13) O primeiro exemplo foi retirado da própria §16 da *Crítica da Faculdade do Juízo*; o segundo, de Guyer: «enquanto o propósito geral de adoração e outras exigências mais específicas tais como a de uma planta cruciforme podem colocar limites ao que pode aprazer-nos numa igreja, dificilmente eles fornecem regras que sejam suficientes para produzir uma igreja bela ou ajuizar uma como tal. O conceito do seu propósito deixa espaço para uma resposta estética genuína à beleza de uma igreja, embora coloque alguns limites às formas que possam constituir essa beleza» (Guyer 1997, p. 219). Em bom rigor, Hans-Georg Gadamer já tinha esboçado uma explicação similar ao associar a beleza aderente àqueles casos «onde “observar um conceito” não revoga a liberdade da imaginação» (Gadamer 2006, p. 41). Mais recentemente, Brent Kalar falou da liberdade da imaginação como sendo «de algum modo *circunscrita*» e acrescentou que, no caso da beleza humana, «Kant diz [...] que as considerações morais *influenciam* as considerações estéticas» (Kalar 2006, p. 85); enquanto Robert Stecker dava ênfase à sugestão de que a imaginação era «guiada por um conceito mas não por ele determinada» (Stecker 1987, p. 92).

(14) Denis Dutton vai ainda mais longe e sublinha ser só por meio de regras que um tal jogo é possível. Segundo Dutton, «liberdade completa e desestruturada tornaria impossível o jogo; não pode haver jogo sem regras» (Dutton 1994, p. 237). É precisamente por causa desta ligação necessária entre jogo e regras que ele prefere falar das últimas como «condições de possibilidade» da beleza (ibid., p. 233) e afirma que Kant «reconheceu a capacidade das regras não apenas para limitar, mas para incitar a imaginação livre e fornecer-lhe material» (ibid., p. 234). Uma vez mais, Gadamer avançava já algo muito similar quando afirmava que «esta produtividade imaginativa é a mais rica não quando é meramente livre [...] mas sim num campo de jogo onde o desejo do entendimento por unidade não tanto confina como sugere incitamentos ao jogo» (Gadamer 2006, p. 41). Mais recentemente, Philip Mallaband propôs que «a distinção kantiana foi lançada para enquadrar precisamente aqueles casos em que um sujeito, aprendendo o que um objecto é (ou seja, importando um determinado conteúdo conceptual para a experiência), pode chegar ao juízo de que esse objecto possui valor estético» (Mallaband 2002, p. 78); na linha de Mallaband, Rachel Zuckert sugere que «o juízo conceptual deve contribuir, positivamente, para a nossa representação da forma bela [...] deve desempenhar algum papel no apreciação estética holística do objecto» (Zuckert 2007, p. 205). Uma das razões principais para a inexistência de unanimidade entre comentadores residirá no facto de Kant nunca ter estabelecido as condições da liberdade da faculdade da imaginação. Guyer, por exemplo, admite como «um problema fundamental acerca da explicação de Kant da resposta estética [...] a questão das condições reais da liberdade da imaginação» (Guyer 1997, p. 219), isto é, «a indeterminação da sua concepção da liberdade da imaginação, ligada à sua incerteza acerca do escopo do poder de abstracção» (ibid., p. 222). Não obstante, como o próprio Guyer acrescenta, «qualquer coisa menor do que um poder de abstracção

Pois bem, uma vez que, no caso da beleza aderente, não obstante os constrangimentos impostos sobre a liberdade da faculdade da imaginação pela consideração de conceitos, a imaginação imagina num jogo livre com o entendimento, então a beleza aderente é de direito bela, o juízo de gosto aplicado é de direito um juízo de gosto.

Em resumo, mesmo se, no caso da beleza aderente, conceitos do que o objecto deva ser têm de ser considerados, tais conceitos não funcionam como fundamento de determinação do juízo. O fundamento de determinação do juízo da beleza aderente é o prazer sentido no jogo livre da imaginação com o entendimento. A beleza aderente é uma espécie legítima de beleza, o juízo de gosto aplicado é um tipo genuíno de juízo de gosto.

3.

Acabámos de ver por que é que a beleza aderente é uma espécie genuína de beleza, por que é que o juízo de gosto aplicado é um tipo genuíno de juízo de gosto. Desde que a imaginação imagine livremente, num jogo livre com o entendimento, e desde que o prazer seja sentido num tal jogo, então podemos proferir um juízo de gosto (puro ou aplicado) e (livre ou aderentemente) ajuizar o objecto como belo, atribuir-lhe valor estético.

Antes, na primeira parte deste artigo, tínhamos visto que o juízo de gosto aplicado, o juízo da beleza aderente, podia incluir a consideração de conceitos morais. Se no caso da atribuição de valor estético a cavalos ou a edifícios não podemos estar certos de que a inclui, mesmo se temos razão para pensar que sim, especialmente se apelarmos a obras de Kant que não apenas a *Crítica da Faculdade do Juízo* ou se imbuirmos a sua teoria estética de inquietações morais e políticas maiores do nosso tempo, tais como o direito à habitação ou os direitos dos animais; no caso da beleza humana as coisas afiguram-se cristalinas – no quadro da teoria de Kant, a beleza dos seres humanos tem de ser concordante

muito largo fará da resposta estética uma ocorrência rara. [...] A natureza da sensação e do conhecimento empírico, fosse a imaginação constrangida por tudo o que eles apresentam, impediriam que achássemos belos muitos objectos. Claramente, Kant não pretendeu implicar uma tal conclusão» (ibid., p. 224).

com a expressão visível do moral.

Se a minha leitura estiver certa, estamos, então, autorizados a concluir que o juízo de gosto aplicado pode ter em conta questões morais – na verdade, em alguns casos o juízo da beleza aderente tem mesmo de incluir a consideração de conceitos de tipo moral.

E, no entanto, ele não se torna um juízo de conhecimento, pois a imaginação continua a imaginar livremente, num livre jogo com o entendimento – e é num tal jogo que sentimos o prazer que funciona como fundamento de determinação do juízo⁽¹⁵⁾. O juízo da beleza aderente é, dito de diversas maneiras, um juízo de gosto aplicado, um juízo de gosto em parte intelectualizado, um juízo estético logicamente condicionado. Ele é, genuinamente, um juízo estético, um juízo de gosto.

O facto de o juízo da beleza aderente ser um tipo genuíno de juízo de gosto é pertinente a diversos níveis, nomeadamente no quadro da história da estética e no interior do sistema filosófico do próprio Kant⁽¹⁶⁾. Para os propósitos deste artigo, tal facto é de importância capital porque, sendo o juízo da beleza aderente um juízo de gosto, ele instancia uma apreciação estética de obras de arte moral e politicamente comprometidas que não desconsidera – bem pelo contrário, efectivamente considerando – o seu comprometimento moral e político. Sendo

(15) No que diz respeito ao caso específico da beleza humana, sigo a linha de Stecker, portanto, para quem «o ponto de Kant [...] é que a percepção da expressão do carácter moral *não* é uma instância de subsunção de um objecto num conceito de acordo com uma regra. Não é um juízo *determinado* por um conceito. Não há regra para ver o carácter moral; o que se requer é o jogo da imaginação enquanto ela reproduz a face e a figura. No entanto, a não ser que em algum sentido sejam usados conceitos (ideias morais) não haveria base para ver face e figura *como* sequer tendo algum carácter» (Stecker 1990, p. 72).

(16) A concepção kantiana de juízo de gosto desempenha um papel crucial na emergência da estética como disciplina, no século XVIII – contra Burke e os empiristas, Kant argumenta que se trata de um juízo universalmente válido; contra Baumgarten e os racionalistas, que é um juízo estético. Um tal juízo é igualmente de grande relevância no inteiro sistema filosófico kantiano: de modo breve, podemos dizer que ele representa a possibilidade de passagem do domínio dos conceitos de natureza para o domínio do conceito de liberdade. Em ambos os contextos – isto é, o âmbito da história da estética e o âmbito do sistema filosófico de Kant – o juízo da beleza aderente tem o mérito de contemplar no escopo da estética o que quer seja cujo valor estético pressuponha conceitos (conceitos do que os objectos devam ser, assim como a perfeição destes de acordo com aqueles), tal como a beleza artística, as chamadas belas-artes ou, mais geralmente, as artes.

um juízo cujo fundamento de determinação é um prazer sentido no jogo livre da imaginação com o entendimento, o juízo de gosto aplicado tem uma natureza desinteressada. Isso não significa, no entanto, que seja de tipo, digamos, insensível⁽¹⁷⁾, pois pode incluir – e na verdade em alguns casos tem de incluir – a consideração de preocupações morais e políticas.

Se assim é, deverá evitar-se, então, assumir sem mais que Kant advoga um qualquer tipo de purismo estético ou que preferiria a folhagem para molduras ou sobre papel de parede a uma obra-prima da arte figurativa ou a um objecto artístico fracturante dos nossos séculos. Um tal retrato de Kant tem sido usado não apenas para criticá-lo, mas como uma antecipação das teses sustentadoras do movimento da arte pela arte do início do século XIX, das que suportam o formalismo da primeira metade do século XX ou mesmo das asserções das chamadas teorias da atitude estética⁽¹⁸⁾. Infelizmente, uma parte significativa quer da censura quer do apoio à teoria estética de Kant parecem resultar de uma sua leitura equivocada.

Se lermos Kant da maneira que sugiro, a saber, como propondo uma teoria estética que inclui a consideração de conceitos de tipo moral no coração do juízo de gosto (aplicado), da beleza (aderente), seremos capazes de enriquecer os debates correntes nos campos da estética, da filosofia da arte e da própria arte

(17) Proponho que se faça equivaler a distinção entre ‘desinteresse’ e ‘insensibilidade’ àquela, em inglês, entre ‘disinterestedness’ e ‘uninterestedness’. Como para esta distinção da língua inglesa não existe, tanto quanto sei, equivalência directa em português, opto por traduzir ‘uninterestedness’ por ‘insensibilidade’. Na língua portuguesa, de facto, a insensibilidade pode carregar ao mesmo tempo uma falta da capacidade para sentir e uma indiferença em relação a questões morais. Ora, o juízo de gosto assenta de um modo necessário num sentimento e pode, como vimos, incluir a consideração de conceitos de tipo moral.

(18) Entender Kant como um precursor das teorias da atitude estética é em si mesmo controverso quanto baste. Como Nick Zangwill ressalva, «[a]s noções de atitude interessada ou de contemplação interessada [...] são todas sentidas muito diferentes de ‘interesse’ daquele que Kant tem em mente» (Zangwill 1992, p. 151). Em todo o caso, parece-me que nem mesmo tais teorias têm sido descritas pelos seus críticos de modo rigoroso – com George Dickie à cabeça. Em boa verdade, como Jerome Stolnitz afirma, «a percepção estética é frequentemente pensada como sendo “o olhar de um burro para um palácio”. É fácil cair neste erro quando encontramos a percepção estética descrita como “apenas ver”, sem qualquer actividade ou interesse prático. [...] Mas esta é certamente uma distorção dos factos da experiência» (Stolnitz 1960, p. 38). Para algumas abordagens perspicazes da atitude estética, nomeadamente como concebida por Stolnitz, veja-se Saxena 1978, Fenner 1996 ou Kemp 1999.

com uma perspectiva relativa à apreciação estética que, não obstante admitir que ela inclui a consideração do comprometimento moral e político de objectos artísticos, não a torna, por outro lado, tudo menos estética.

À beleza e ao gosto não são indiferentes questões morais. O que a presente fuga a ambos reflecte talvez sejam apenas os nossos medos acerca de nós mesmos, como Kathleen Marie Higgins sugere, «talvez duvidemos de que sejamos mesmo capazes de apreciar e transformar ao mesmo tempo. Conscientes de um modo obsessivo daquilo que não é belo, na beleza só conseguimos encontrar uma objecção ameaçadora» (Higgins 1996, p. 283).

Bibliografia

- Allison, H. E. (2001), *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, D. W. (1974), *Kant's Aesthetic Theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Dutton, D. (1994), "Kant and the Conditions of Artistic Beauty", *British Journal of Aesthetics*, 34, pp. 226-241.
- Fenner, D. E. W. (1996), *The Aesthetic Attitude*, New Jersey: Humanities Press.
- Gadamer, H.-G. (2006), *Truth and Method*, 2nd, revised edn, New York: Continuum.
- Gammon, M. (1999), "Parerga and Pulchritudo adhaerens: A Reading of the Third Moment of the 'Analytic of the Beautiful'", *Kant-Studien*, 90, pp. 148-167.
- Guyer, P. (2002), "Free and Adherent Beauty: A Modest Proposal", *British Journal of Aesthetics*, 42, pp. 357-366.
- Guyer, P. (1997), *Kant and the Claims of Taste*, 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press.
- Higgins, K. M. (1996), "Whatever Happened to Beauty? A Response to Danto", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54, pp. 281-284.
- Kalar, B. (2006), *The Demands of Taste in Kant's Aesthetics*, New York: Continuum.
- Kant, I. (2008), *Crítica da Razão Prática*, Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2004), *Metafísica dos Costumes – parte II: princípios metafísicos da doutrina da virtude*, Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1998), *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Kemp, G. (1999), "The Aesthetic Attitude", *British Journal of Aesthetics*, 39, pp. 392-399.
- Lorand, R. (1989), "Free and Dependent Beauty: A Puzzling Issue", *British Journal of Aesthetics*, 29, pp. 32-40.
- Mallaband, P. (2002), "Understanding Kant's Distinction between Free and Dependent Beauty", *The Philosophical Quarterly*, 52, pp. 66-81.
- Saxena, S. K. (1978), "The Aesthetic Attitude", *Philosophy East and West*, 8, pp. 81-90.
- Scarre, G. (1981), "Kant on Free and Dependent Beauty", *British Journal of Aesthetics*, 21, pp. 351-362.
- Schaper, E. (2003), "Free and Dependent Beauty", in Paul Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment – Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Stecker, R. (1990), "Lorand and Kant on Free and Dependent Beauty", *British Journal of Aesthetics*, 30, pp. 71-74.

- Stecker, R. (1987), "Free Beauty, Dependent Beauty, and Art", *The Journal of Aesthetic Education*, 21, pp. 89-99.
- Stolnitz, J. (1960), *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism: A Critical Introduction*, Boston, MA: The Riverside Press.
- Zangwill, N. (1992), "UnKantian Notions of Disinterest", *British Journal of Aesthetics*, 32, pp. 149-152.
- Zuckert, R. (2007), *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press.

